Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/ontologieoumta02merc

J. R. Teefy

1903

# ONTOLOGIE

OU

# MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE

BIBLIOTHÈQUE DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

COURS DE PHILOSOPHIE

VOLUME II

# ONTOLOGIE

OU

# MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE

PAR

D. MERCIER

DIRECTEUR DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
A L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN
MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROYALE DE BELGIQUE

TROISIÈME ÉDITION
REVUE ET CONSIDÉRABLEMENT AUGMENTÉE

LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
1, Rue des Flamands.

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, Bd Saint-Germain.

1902

LOUVAIN
Imprimerie POLLEUNIS & CEUTERICK, rue des Orphelins, 32.

Même Maison à Bruxelles, 37, rue des Ursulines

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

NOV 30 1931

1668

# PRÉFACE

*Le présent ouvrage :* Ontologie *ou* Métaphysique générale, *n'est pas une simple réédition de celui qui fut publié en 1890 et en 1894 sous le titre :* Notions d'Ontologie. *Plusieurs de ses parties sont neuves ; les anciennes ont été considérablement développées.*

*Mais le point de vue de l'auteur n'a pas changé : il est celui auquel se plaçaient Aristote et les docteurs médiévaux pour approfondir la* philosophie première.

*On sait que Hume, Kant, et, à leur suite, les positivistes ou les agnostiques du siècle dernier, ont mis en question la valeur objective des notions fondamentales dont cette « philosophie première » forme l'ensemble coordonné. Nous ne tranchons pas dogmatiquement ce problème critique, mais nous l'examinons ailleurs. Avec Kant, nous croyons que logiquement, il précède la philosophie première d'Aristote. Nous lui avons consacré la 4me partie de la* Critériologie générale *et nous lui réservons un chapitre ex professo dans la* Critériologie spéciale, *qui formera le volume V du* Cours de philosophie.

*Louvain, le 22 septembre 1902.*

D. Mercier.

# ONTOLOGIE

## TABLE DES MATIÈRES

DIVISION GÉNÉRALE

PREMIÈRE PARTIE

L'Être.

—

DEUXIÈME PARTIE

Les propriétés transcendantales de l'être.

—

TROISIÈME PARTIE

Les êtres ou les principales divisions de l'être.

—

QUATRIÈME PARTIE

Les causes des êtres.

BD
312
.M5

# TABLE DES MATIÈRES.

## DIVISION DÉTAILLÉE.

### INTRODUCTION.


Nos — Pages

1 L'intitulé du traité. — La place de l'ontologie dans l'ensemble des sciences philosophiques . . . . . I
2 Les acceptions du mot " métaphysique „ dans la vie contemporaine . . . . . VI
3 Métaphysique générale et métaphysique spéciale . . . VIII
4 La place de la métaphysique dans la division moderne de la philosophie . . . . . IX
5 Subdivision de la métaphysique générale. . . . . IX


## PREMIÈRE PARTIE.

## L'Être.


§ 1. — *L'objet principal de la métaphysique et les préjugés agnostiques.*

6 Les préjugés contemporains hostiles à la métaphysique. 11
7 L'objet principal de la métaphysique est la substance des choses d'expérience. . . . . 12
8 Deux difficultés à éclaircir. . . . . 16
9 Solution de la première difficulté . . . . . 16
10 Solution de la seconde difficulté. — Preuve du caractère éminemment scientifique de la métaphysique générale 16
11 L'objet adéquat de la métaphysique générale . . . . 19
12 Il n'existe pas une science spéciale des êtres immatériels 20
13 Le préjugé agnostique : une équivoque . . . . . 23

§ 2. — *Analyse générale de la notion de substance première.*

N° Pages
14 La substance première, τόδε τι, comprend une quiddité et l'acte d'existence . . . . . 24

§ 3. — *L'être existentiel ou l'existence.*

15 Notions d'être et d'acte . . . . . 25

§ 4. *L'être essentiel : essence, quiddité.*

16 L'être essentiel ou réel, comparé à l'être possible . . . 27
17 Notion plus précise de l'essence . . . . . 28
18 L'essence abstraite et l'essence concrète . . . . . 29
19 L'essence abstraite : termes synonymes . . . . . 29

§ 5. — *L'être possible.*

20 L'être possible . . . . . 32
21 Fondement de la possibilité extrinsèque . . . . . 32
22 Fondement de la possibilité intrinsèque : Fondement immédiat . . . . . 34
23 Fondement plus profond de la possibilité intrinsèque. — État de la question . . . . . 35
24 Une solution à discuter : l'exemplarisme platonicien . . 38
25 Défaut de la théorie . . . . . 39
26 La vraie thèse scolastique sur le fondement des possibles 40
27 Retour synthétique de l'essence divine aux possibles . 49
28 Corollaires de la théorie précédente sur le fondement des possibles . . . . . 50
29 Théorie volontariste sur le fondement dernier des possibles . . . . . 51
30 Critique générale de la théorie volontariste . . . . . 56
31 Critique du point de vue cartésien . . . . . 58
32 Critique du point de vue de M. Secrétan . . . . . 60

§ 6. — *Analyse de la substance première.*

33 Ordre des questions qui vont suivre . . . . . 61
34 Notions préliminaires de cosmologie scolastique . . . 63
35 Aperçu général de la question : l'espèce, l'être concret, l'individu . . . . . 66
36 La position du problème de l'individuation de la substance corporelle . . . . . 69
37 Solution du problème de l'individualisation, au point de vue inductif . . . . . 71

N°s Pages
38 Solution du problème de l'individualisation, à un point de vue déductif. . . . . 74
39 Doctrine de saint Thomas sur le principe d'individuation. 79
40 L'individualité des substances immatérielles. — État de la question . . . . . 85
41 Dans quel sens un ange est une espèce. — Importance historique de la question . . . . . 88
42 La notion philosophique de l'individu et de la personne 96
43 La théorie biologique de " l'individu-colonie „ . . . . 100
44 L'individu et l'être concret. . . . . 105
45 L'unité de l'être concret. — Dernières questions à élucider . . . . . 106
46 Aperçu préliminaire sur les différentes espèces de distinctions . . . . . 108
47 Distinction de l'essence et de l'existence. — État de question . . . . . 109
48 Distinction réelle de l'essence et de l'existence. — Preuve directe de la thèse. . . . . 111
49 Distinction réelle entre l'essence et l'existence. — Preuve indirecte de la thèse . . . . . 122
50 Préventions contre la distinction réelle entre l'essence et l'existence . . . . . 129
51 Relations entre l'essence et l'existence . . . . . 132
52 Le principe de l'unité de l'être : subsistence ou existence. — Opinion de saint Thomas . . . . . 134
53 Résumé de l'analyse métaphysique de la substance première . . . . . 136

§ 7. — *Les multiples acceptions de l'être.*

54 Sens principal et sens dérivé du mot " être „ . . . . . 137
55 Retour à l'objet de la métaphysique générale . . . . 143

## DEUXIÈME PARTIE.

—

## Les propriétés transcendantales de l'être.

§ 1. — *Aperçu préliminaire. Les notions transcendantales.*

56 Objet de cette deuxième partie . . . . . 145
57 Énumération des propriétés transcendantales de l'être . 146
58 Division de la deuxième partie . . . . . 148

§ 2. — *La division d'avec autre chose.*

N° Pages
59 Genèse des notions de non-être, de division, de pluralité 149

§ 3. — *L'unité, première propriété métaphysique de l'être.*

60 Objet du § 3 . . . . . 152

I. — L'UNITÉ TRANSCENDANTALE ET LES NOTIONS CONGÉNÈRES.

61 L'unité est l'indivision de l'être . . . . . 152
62 Tout être est un . . . . . 154
63 L'unité n'ajoute à l'être aucune perfection positive . . 155
64 Genèse de la notion de multitude . . . . . 155
65 Pluralité indéfinie et multitude . . . . . 156
66 Résumé de la doctrine thomiste sur la question . . . 157
67 Deux difficultés. . . . . 158
68 Solution de la première difficulté : la succession logique des notions de division et d'unité. . . . . 158
69 Solution de la seconde difficulté : la division de l'être en un et plusieurs . . . . . 159
70 L'unicité . . . . . 161
71 L'identité. . . . . 161
72 Les différentes espèces d'unité transcendantale. . . . 162
73 L'unité de composition : problèmes à résoudre . . . . 163
74 La notion générale de composition . . . . . 164
75 Types de composition physique . . . . . 165
76 La composition métaphysique. . . . . 166
77 Les distinctions. . . . . 168
78 L'unité prise dans une acception secondaire ou accidentelle . . . . . 171

II. — COMMENT L'UNITÉ DES ÊTRES SE CONCILIE AVEC LEUR COMPOSITION.

79 Première thèse : la composition métaphysique d'un être se concilie avec son unité essentielle . . . . . 172
80 Seconde thèse : la composition physique des êtres n'est pas incompatible avec leur unité substantielle . . . 178
81 Troisième thèse : la composition accidentelle de plusieurs substances ne nuit pas à leur unité respective. 180
82 La simplicité . . . . . 180

III. — L'UNITÉ PRÉDICAMENTELLE.

83 Double sens du mot " unité " : unité transcendantale et unité de mesure . . . . . 181

Nos Pages
84 Notion plus précise de la mesure. — Le nombre . . . 182
85 L'unité de mesure est quantitative, prédicamentelle . . 184
86 L'unité abstraite de mesure. — Le nombre abstrait . . 186
87 Autre acception du nombre . . . . . 187
88 Le nombre et la multitude . . . . . 189
89 Corollaire . . . . . 192
90 L'unité numérique. . . . . 193
91 L'unité du continu. . . . . 194
92 Résumé et conclusion . . . . . 195

§ 4. — *La vérité, deuxième propriété métaphysique de l'être.*

93 Objet du § 4. . . . . 195

I. — ANALYSE DE LA NOTION DE VÉRITÉ.

94 Notion commune du vrai et de la vérité . . . . . 196
95 La vérité ontologique est un rapport de conformité avec un type idéal . . . . . 198
96 Quel est ce type idéal, norme de nos jugements sur le vrai ontologique? . . . . . 201
97 L'idéal, norme des jugements sur le vrai, est abstrait de l'expérience . . . . . 202
98 Difficultés. — Réponses. . . . . 203
99 Définition du vrai et de la vérité. — Confrontation de la vérité ontologique et de la vérité logique. . . . . 207
100 Retour aux théories idéalistes . . . . . 208

II. — LA VÉRITÉ EST UNE PROPRIÉTÉ TRANSCENDANTALE DE L'ÊTRE.

101 La vérité est une propriété transcendantale de l'être : Preuve inductive . . . . . 210
102 La vérité est une propriété transcendantale de l'être, preuve *a priori*. . . . . 211
103 Le faux existe-t-il dans la nature . . . . . 212
104 Remarque . . . . . 213

III. — EXAMEN DE QUELQUES QUESTIONS SUBSIDIAIRES.

105 La vérité logique . . . . . 214
106 Dieu et la vérité : Les enseignements de saint Thomas d'Aquin . . . . . 215
107 La vérité est-elle une ou multiple ? . . . . . 217
108 La vérité est-elle éternelle ou temporelle ? . . . . . 218
109 La vérité est-elle immuable ? . . . . . 219

§ 5. — *La bonté, troisième propriété métaphysique de l'être.*

Nos Pages
110 Objet du § 5. . . . . 221

I. — ANALYSE DE LA NOTION DE BONTÉ.

111 Notion familière du bien et de la bonté . . . . . 221
112 Première notion philosophique : le bien est l'objet d'une tendance naturelle. . . . . 222
113 Autre aspect philosophique : la bonté des êtres est leur adaptation à leur fin . . . . . , . . . . . 223
114 Rapprochement des deux notions précédentes . . . . 224
115 La fin perfectionne la nature : " Bonum est perfectivum „ 225
116 Comment le bien opère le perfectionnement de la nature? 227
117 L'être et le bien : entité et bonté. . . . . 229
118 Corollaire . . . . . 231
119 Double attribution de la bonté : bonté formelle et bonté active . . . . . 231
120 Les différentes espèces de bien . . . . . 232

II. — LA BONTÉ EST UNE PROPRIÉTÉ TRANSCENDANTALE DE L'ÊTRE.

121 Tout être est bon : sens de la thèse. . . . . 234
122 Tout être est bon : preuve de la thèse. . . . . 235
123 Le mal : la nature du mal . . . . . 238
124 Les causes du mal . . . . . 240
125 L'erreur manichéenne. — Son origine . . . . . 244
126 Réfutation de l'erreur manichéenne. . . . . 245

III. — EXAMEN DE QUELQUES QUESTIONS COMPLÉMENTAIRES.

127 Le bien considéré comme idéal . . . . . 247
128 La bonté divine et la bonté des êtres créés . . . . . 248

§ 6. — *Rapprochement de l'être et de ses propriétés transcendantales.*

129 Distinction entre l'être et ses propriétés transcendantales . . . . . 250
130 Il y a trois propriétés transcendantales et trois seulement . . . . . 251
131 Ordre succession des propriétés transcendantales. . . 252

§ 7. — *Les premiers principes.*

132 Notion des premiers principes . . . . . 253
133 Trois premiers principes . . . . . 255
134 Le principe de contradiction fait abstraction du temps . 257
135 La primauté absolue du principe de contradiction. . . 259

# TROISIÈME PARTIE.

—

## Les êtres ou les principales divisions de l'être.

Nos Pages
136 Avant-propos . . . . . 260

### CHAPITRE I.

LA SUBSTANCE ET LES ACCIDENTS.

§ 1. — *La substance.*

137 Substance et accidents : aperçu général . . . . . 261
138 Les adversaires de la distinction entre la substance et les accidents : Le phénoménisme. . . . . 262
139 L'origine du phénoménisme . . . . . 264
140 Objet du débat entre le phénoménisme et la métaphysique Aristotélicienne . . . . . 267
141 Théorie métaphysique de la substance dans le péripatétisme scolastique . . . . . 267
142 Solution directe des deux points en litige . . . . . 272
143 Existence de substances . . . . . 274
144 Une objection de Hume. . . . . 276
145 La relation entre la substance et ses accidents. . . . 278
145bis Substance première et substances secondes. . . . 290
146 Substance, essence, nature. . . . . 291
147 La substance première et l'être subsistant ou la personne. 293
148 Première question : la raison formelle de la subsistence ou de la personnalité . . . . . 294
149 Corollaire. L'âme humaine n'est pas une personne . . 297
150 Seconde question : La distinction entre la substance individuelle et la subsistence. — État de la question . . 297
151 Solution de la question . . . . . 298
152 La personnalité et la conscience . . . . . 302
153 Corollaire . . . . . 304

§ 2. — *L'accident.*

I. — CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR L'ACCIDENT.

154 Notion de l'accident . . . . . 304
155 Division générale des accidents . . . . . 306

II. — L'EXISTENCE DE L'ACCIDENT.

N° Pages
156 L'existence de l'accident . . . . . 308

§ 3. — *Nature de la distinction entre les accidents et leur substance.*

157 Nature de la distinction entre les accidents et la substance. — État de la question. . . . . 316
158 Preuve d'une distinction réelle entre la substance et certains de ses accidents . . . . . 317
159 Séparabilité des accidents d'avec leur substance connaturelle . . . . . 319

§ 4. — *Les accidents.*

160 Avant-propos . . . . . 320

I. — LA QUALITÉ.

161 Notion de la qualité . . . . . 321
162 Les qualités. . . . . 323
163 Propriétés des qualités . . . . . 323
164 Qualités de la première espèce : L'habitude. — La disposition . . . . . 324
165 L'habitude au point de vue psychologique . . . . . 329
166 La classification des habitudes de l'âme humaine . . . 331
167 Qualités de la deuxième espèce . . . . . 331
168 Distinction réelle de la substance ou de la nature et de ses puissances . . . . . 333
169 La classification des puissances. — Fondement de cette classification. . . . . 336
170 Les qualités de la troisième et de la quatrième espèces. 340

II. — LA RELATION.

171 L'importance de la notion de relation . . . . . 341
172 La notion du rapport ou de la relation. . . . . 341
173 Il existe des relations réelles. — La conception idéaliste de la relation . . . . . 343
174 La réalité de la relation réelle . . . . . 347
175 Division des relations. — Les divers fondements des relations réelles . . . . . 351
176 Propriétés des termes de la relation . . . . . 354
177 La doctrine de la relativité dans la philosophie moderne 355
178 La notion de l'absolu. — Emploi équivoque des termes absolu et relatif . . . . . 357

Nos Pages
179 La doctrine de la relativité au point de vue critériologique. — Formes diverses du relativisme. . . . . 360
180 Critique abrégée des théories relativistes. . . . . 362

## CHAPITRE II.

### SECONDE DIVISION GÉNÉRALE DE L'ÊTRE. L'ÊTRE EN ACTE ET L'ÊTRE EN PUISSANCE.

181 Avant-propos . . . . . 365
182 La loi générale du " mouvement „ ou de l'évolution . . 366
183 Notions de matière et de forme, première origine des notions de puissance et d'acte. . . . . 367
184 Les notions métaphysiques de l'être en puissance et de l'être en acte . . . . . 370
185 Notion métaphysique du mouvement . . . . . 372
186 Principe du mouvement : Rien ne se meut soi-même. Rien ne s'actualise soi-même . . . . . 375
187 Les diverses puissances et leurs actes corrélatifs . . . 377
188 La puissance et l'acte au point de vue de l'efficience . . 379
189 Conclusion d'ensemble : Les notions de puissance et d'acte dans la métaphysique aristotélicienne. . . . 382
190 Fausses interprétations de la distinction aristotélicienne 384
191 Conséquences de l'abandon de la distinction métaphysique de la puissance et de l'acte. . . . . 387
192 Conclusion de la troisième partie du traité . . . . . 389

## CHAPITRE III.

### LES ÊTRES CRÉÉS ET L'ÊTRE INCRÉÉ.

193 Les êtres en puissance, contingents, dépendants, finis . 391
194 L'Être acte pur, nécessaire, indépendant, infini. . . . 391
195 L'infini et l'indéfini . . . . . 393
196 La multitude infinie . . . . . 394
197 L'infini quantitatif et l'être infini. . . . . 398

## CHAPITRE IV

### LA SIGNIFICATION ANALOGIQUE DE LA NOTION D'ÊTRE.

198 État de la question . . . . . 399
199 1re Proposition : L'être n'est pas un genre . . . . . 400
200 2de Proposition : La notion d'être n'est pas univoque, mais analogique . . . . . , . . . . . 400

# QUATRIÈME PARTIE.

—

# Les causes des êtres.

## CHAPITRE I.

APERÇU PRÉLIMINAIRE : OBJET ET DIVISION DE LA QUATRIÈME PARTIE.

201 Coup d'œil d'ensemble sur l'univers matériel . . . . 405
202 Le mouvement dans la nature. . . . . 405
203 La stabilité dans la nature. . . . . 408
204 Deux conceptions opposées de l'ordre de l'univers : le mécanicisme et la théorie aristotélicienne. . . . . 409

## CHAPITRE II.

LES CAUSES.

§ 1. — *Les causes matérielle et formelle.*

205 Comment cette étude trouve place en métaphysique générale . . . . . 413
206 Les changements accidentels et substantiels d'après le péripatétisme scolastique . . . . . 414
207 La nature des corps d'après le péripatétisme scolastique 415
208 La nature de la cause matérielle. — Sa causalité . . . 419
209 Applications de la causalité matérielle. — Acception métaphysique de la matière . . . . . 422
210 La nature de la cause formelle . . . . . 423
211 Les formes subsistantes. . . . . 424
212 La causalité de la forme. . . . . 424
213 Corollaire. Retour à la distinction métaphysique de la puissance et de l'acte. . . . . 427
214 Rapports entre la puissance et l'acte . . . . . 428
215 La forme principe d'unité . . . . . 430

§ 2. — *La cause efficiente.*

216 Notion de la cause efficiente . . . . . 432
217 La causalité de la cause efficiente . . . . . 432

Nos Pages
218 La condition et la cause. . . . . 433
219 L'occasion, la condition, la cause. . . . . 434
220 La cause proprement dite et la cause accidentelle. . . 435
221 Les divisions de la cause efficiente . . . . . 436
222 Comment s'exerce l'action des causes secondes. . . . 440
223 Corollaire . . . . . 442
224 L'action de l'agent créé est dans le patient . . . . . 442
225 L'action et la passion appartiennent à deux catégories différentes . . . . . 444
226 La théorie aristotélicienne du mouvement et de l'action est-elle universellement applicable ? . . . . . 445
227 En quel sens l'action immanente est un mouvement . . 445
228 L'action créatrice . . . . . 447
229 L'action en général . . . . . 448
230 L'occasionnalisme : ses origines historiques ; sa signification . . . . . 450
231 Critique de l'occasionnalisme. Preuve de la causalité efficiente de la créature . . . . . 455
232 Critique des principaux arguments de Malebranche . . 458
233 Le principe de causalité. . . . . 459

§ 3. — *La cause finale.*

234 Introduction générale au problème des causes finales . 460
235 Le problème des causes finales. La thèse finaliste. . . 461
236 Deux conceptions finalistes . . . . . 462
237 Notion de la cause finale. — Finalité volontaire, finalité physique . . . . . 464
238 Causalité de la cause finale. . . . . 467
239 La nature. . . . . 470
240 Les lois de la nature . . . . . 471
241 Corollaire : Trois acceptions de la loi naturelle. . . . 476
242 La nécessité des lois de la nature . . . . . 477
243 Rapprochement des modes divers d'activité des êtres corporels . . . . . 480
244 Le hasard dans la nature. — Les cas tératologiques . . 481
245 La philosophie de la contingence . . . . . 483
246 Divisions de la cause finale. . . . . 485

§ 4. — *La cause exemplaire.*

247 Notion de la cause exemplaire . . . . . 487
248 La causalité de l'idée. . . . . 488

§ 5. — *La cause en général.*

Nos Pages
249 Rapprochement des quatre genres de causes . . . . 493
250 Le principe. — La cause . . . . . 494
251 La raison. . . . . 498
252 Examen du " principe de raison suffisante ". . . . . 500

## CHAPITRE III.

LES RELATIONS ENTRE LES CAUSES.

253 La cause finale exerce la première sa causalité. . . . 503
254 Ce qui, dans l'ordre d'intention, est la première fin est, dans l'ordre d'exécution, le dernier effet . . . . . 504

## CHAPITRE IV.

L'EFFET GÉNÉRAL DES CAUSES : L'ORDRE DE LA NATURE.

### *Article premier.*

L'EFFET IMMÉDIAT DES CAUSES :
L'ORDRE INTRINSÈQUE DES ŒUVRES DE LA NATURE.

§ 1. — *Aperçu préliminaire. La notion de l'ordre.*

255 La notion de l'ordre . . . . . 505
256 L'ordre téléologique ou de subordination; l'ordre esthétique ou de constitution. . . . . 507
257 Définition générale de l'ordre. . . . . 508
258 Les causes de l'ordre . . . . . 509
259 L'ordre de la nature prouve l'existence de causes finales. — État de la question . . . . . 509
260 Preuve de l'existence de causes finales dans la nature . 512
261 La finalité est un indice d'intelligence . . . . . 517
262 La théorie mécaniciste du hasard et le calcul des probabilités . . . . . 518

§ 2. — *La perfection, accomplissement de l'ordre.*

263 La perfection. — La perfection naturelle des êtres . . 521
264 La perfection absolue . . . . . 522
265 Les perfections. . . . . 523

§ 3. — *Le beau, expression de l'ordre et de la perfection.*

Nos Pages
266 Ordre à suivre dans ce paragraphe . . . . . 524
267 Analyse du sentiment esthétique. — Le beau fait plaisir. 525
268 Les facultés perceptives du beau. . . . . 531
269 Les caractères du sentiment esthétique . . . . . 535
270 Correspondance nécessaire du beau avec le sujet qui le perçoit. — Variabilité du sentiment esthétique . . . 537
271 Le sentiment esthétique tient néanmoins en partie à la nature variable du sujet. . . . . 541
272 Le goût . . . . . 542
273 Le sentiment du beau est-il désintéressé . . . . . 543
274 Les éléments objectifs du beau . . . . . 545
275 Définition du beau et de la beauté . . . . . 551
276 Critique de quelques définitions . . . . . 555
277 Le beau est-il transcendantal . . . . . 557
278 L'art. — L'idéal. — Le rôle de l'artiste . . . . . 558
279 L'invention ou la conception . . . . . 563
280 L'expression et l'exécution. . . . . 564
281 Qualités de l'œuvre d'art . . . . . 565
282 L'art et la morale. . . . . 567

*Article second*

L'EFFET MÉDIAT DES CAUSES OU L'ORDRE UNIVERSEL DE LA NATURE

§ 1. — *La finalité relative dans l'univers.*

283 État de la question. — La finalité relative dans l'univers . 574

§ 2. — *La fin relative immanente de l'univers.*

284 La fin relative immanente de l'univers. . . . . 576

§ 3. — *La fin relative transcendante de l'univers.*

285 La fin relative transcendante de l'univers. . . . . 577

# ONTOLOGIE

OU

# MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE

**1. L'intitulé du traité. — La place de l'Ontologie dans l'ensemble des sciences philosophiques.** — La science dont nous abordons l'étude a reçu, au cours de l'histoire de la philosophie, plusieurs noms différents. Aujourd'hui, on l'appelle couramment *Ontologie*, terme introduit par Wolff et qui signifie la science de l'être (ὄν, ὄντος, être ; λόγος, concept, doctrine). On l'appelle aussi *Métaphysique générale* pour les raisons que nous développerons tout à l'heure.

Aristote l'appelait la *philosophie première*, ἡ πρώτη φιλοσοφία et la définissait la science de l'être et de ses attributs essentiels (1).

Quelle est la portée, quelle est la raison de cette appellation *philosophie première ?* La question est fondamentale : elle touche à la classification générale des connaissances humaines et à l'appréciation de leur importance respective.

Au premier éveil de la vie de l'esprit, la pensée s'exerce d'une façon toute *spontanée*. L'homme a le désir naturel de

(1) Il y a, écrit-il à ce sujet, une science qui considère l'être en tant qu'être et les caractères qui appartiennent à l'être comme tel. Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ᾗ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό. Aristote, *Met.* III, 1, éd. Didot. C'est toujours cette édition que nous citerons dans la suite de cet ouvrage.

connaître, comme il a celui de se satisfaire dans les plaisirs du boire ou du manger ou de l'amour physique (1).

Plus tard, lorsqu'il a pris conscience des avantages que l'exercice naturel de la pensée lui a procurés, il peut appliquer délibérément à un objet déterminé l'activité dont il dispose ; à partir de ce moment, la connaissance prend pour lui le caractère d'une activité voulue, *réfléchie* (2).

Les divers ordres des choses de la nature, les changements multiples et incessants qui s'y produisent, les types innombrables du monde minéral, du monde végétal, du monde animal, les hommes avec leurs diverses manifestations d'activité et leur histoire, le moi lui-même forment l'objet de ses recherches particulières ; celles-ci en partie spontanées, en partie réfléchies, peuvent être rangées avec Aristote sous l'appellation indéterminée de sciences particulières, *αἱ ἐν μέρει ἐπιστημαὶ, ἐπιστημαὶ ἐν μέρει λεγομέναι.*

Jusqu'à ce moment le travail de la pensée est *analytique :* il a pour objet d'acquérir la notion de ce que sont telles ou telles choses, tel ou tel groupe de choses de la nature. L'étude y est descriptive, inductive, comparative : elle va des manifestations accidentelles à la nature du sujet, des effets à leurs causes.

Quand ce travail est achevé, une réflexion plus pénétrante peut suggérer des recherches d'un ordre nouveau : Les êtres et les groupes d'êtres observés isolément, ne pourrait-on les envisager dans leur ensemble et rechercher ce qu'ils ont de commun ? Si on leur découvrait, par un effort d'abstraction, un objet intelligible commun, ne pourrait-on *par le moyen de cet objet intelligible commun,*

(1) " Sicut naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum et venereorum secundum naturam corporalem ; ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid : unde et Philosophus dicit in princip. *Metaph.*, quod omnes homines naturaliter scire desiderant „. *Summ. theol.*, 2ª 2ªᵉ, q. 166, art. 2. C.

(2) Cognitio quae est a natura debet praecedere eam quae est ex industria. CAJETAN, *Comm. de ente et essent. Proœmium.*

c'est-à-dire *synthétiquement*, mieux comprendre les résultats obtenus par le travail antérieur d'analyse?

Tel est l'objet de la *science proprement dite*, celle qu'Aristote appelle la connaissance des choses par leurs causes ou leurs principes, et qu'aujourd'hui nous appelons de préférence du nom de *philosophie* (1).

Or, il y a dans les choses observables un triple objet commun que l'abstraction peut graduellement en abstraire : le *mouvement*, la *quantité*, la *substance* : d'où les trois subdivisions de la philosophie (2) : la physique, la mathématique et la philosophie première.

Sous le nom de mouvement, κίνησις, *motus*, il faut entendre le changement, en général, les modifications accidentelles ou les transformations substantielles des corps de la nature. Étudier dans sa nature intime le mouvement ainsi compris, afin de rendre raison par lui des mouvements observés dans le monde matériel, en d'autres mots, étudier les êtres mobiles τὰ κινητά en tant que mobiles, c'est l'objet de la partie de la philosophie qu'Aristote appelait *Physique*. Ἡ δὲ ἐπιστήμη τοῦ φυσικοῦ περὶ τὰ ἔχοντ' ἐν ἑαυτοῖς κινήσεως ἀρχήν ἐστιν (3).

A travers leurs changements tant substantiels qu'accidentels, les corps gardent une propriété commune, la *quantité*. Cette réalité *permanente*, mais *inséparable de la matière*,

(1) La *science*, dans l'acception courante aujourd'hui, s'oppose souvent à la philosophie ; mais entre la science parfaite telle que la concevait Aristote et la philosophie au sens moderne du mot, il n'y a point de différence essentielle. Voir *Logique*, *n. 2, 2de remarque.*

(2) Nous négligeons à dessein les sciences *effectives* ou *pratiques*.

Les sciences qui ont pour objet *ce qui se fait* ou le *mouvement* sont de deux sortes, observe Aristote. Lorsque le principe du mouvement est *extrinsèque* à ce qui se fait, les sciences qui s'en occupent sont *effectives* ou *pratiques* (ποιεῖν, efficere ; πράττειν, agere). Lorsque le principe du mouvement est *intrinsèque* à ce qui se fait, les sciences qui le considèrent sont *spéculatives*, *théoriques*. Nous ne nous occupons ici que de ces dernières.

(3) *Met.* X. c. VII, 3.

τὰ μένοντα ἀλλ' οὐ χωριστά, ainsi que s'exprime le stagirite, c'est l'objet de la seconde partie des sciences philosophiques, la *Mathématique*. Ἡ δὲ μαθηματικὴ θεωρητικὴ μέν καὶ περὶ μένοντά τις αὕτη, ἀλλ' οὐ χωριστά.

Enfin, par delà le mouvement et la quantité, l'intelligence saisit dans les êtres de ce monde, leur être même, leur substantialité. Sans doute, les sujets d'où celle-ci est abstraite, sont matériels, mais elle est considérée à part de leur matérialité ; elle est donc conçue sans mouvement ni matière, τὸ ἀκίνητον καὶ χωριστόν. C'est là l'objet de la science philosophique la plus approfondie, à laquelle Aristote donne le nom de *Philosophie première*. Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ᾗ ὄν (1).

Cette philosophie est, en effet, la *première*, c'est-à-dire, la plus fondamentale, pour deux raisons que nous exposerons prochainement (2).

Aristote appelle aussi *théologique*, θεολογική, la science qu'il désigne ailleurs du nom de philosophie première. « Si, en effet, dit-il, il existe une substance absolument immuable et distincte de la matière, un Être divin, en un mot, — et nous espérons démontrer qu'il en existe un — il doit être le principe premier et principal » (3).

(1) La division de la philosophie spéculative en trois parties répond aux trois étapes que parcourt naturellement l'intelligence dans son effort pour comprendre synthétiquement l'ordre universel. On pourra consulter à ce sujet notre *Psychologie*, 5e édition, nº 163, p. 352. — Jean de Saint Thomas a dit excellemment : "Scientia *naturalis*, *mathematica* et *metaphysica* differunt secundum diversum scibilitatis gradum. *Naturalis* enim tractat de rebus motui sensibilique mutationi subjectis, ideoque solum abstrahit a materia singulari. *Mathematica* agit de quantitate, ut abstrahit a motu et materia sensibilibus accidentibus vestita. *Metaphysica* agit de ente ut sic, ut abstrahit ab omni materia, tam sensibili quam intelligibili, id est etiam a materia prima secundum se, quae solo intellectu percipitur. „ Joannes a sancto Thoma, *Cursus philosophicus*, t. II, p. 1.

(2) Cfr. infra n. 7.

(3) Περὶ τὸ χωριστὸν ἄρα ὄν καὶ τὸ ἀκίνητον ἑτέρα τούτων ἀμφοτέρων τῶν ἐπιστημῶν ἐστί τις, εἴπερ ὑπάρχει τις οὐσία τοιαύτη, λέγω δὲ χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ὅπερ πειρασόμεθα δεικνύναι. Καὶ εἴπερ ἔστι τις τοιαύτη φύσις ἐν τοῖς οὖσιν, ἐνταῦθ' ἂν εἴη που καὶ τὸ θεῖον, καὶ αὕτη

Nous montrerons très prochainement pourquoi la science qui a l'Être divin pour objet ne diffère pas formellement de celle qui traite de l'être en général.

La philosophie première s'appelle le plus souvent aujourd'hui l'*ontologie*, ou la *métaphysique*. Ce dernier nom ne se rencontre nulle part sous la plume d'Aristote. Il est dû vraisemblablement à Andronicus de Rhodes, compilateur des œuvres du stagirite (1).

ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή. Δῆλον τοίνυν ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἐστί, φυσική, μαθηματική, θεολογική. *Met.* X. c. VII, 5 et 6.

(1) Au dire de Strabon, Aristote avait légué sa bibliothèque personnelle à Théophraste; Nélée, disciple de Théophraste, hérita de la bibliothèque de son maître et, par la même heureuse fortune, de celle d'Aristote. En mourant, Nélée transmit les deux bibliothèques à ses héritiers, gens vulgaires, qui tinrent les livres enfermés et entassés négligemment. Plus tard, quand ils virent les rois Attales, auxquels était soumise leur ville, rechercher avec ardeur des livres pour en composer une bibliothèque à Pergame, ils cachèrent les leurs dans un caveau. Les livres y furent abîmés par l'humidité et par les vers; et ce fut bien du temps après, que la famille de Nélée vendit très cher à Apellicon de Théos, les livres d'Aristote et ceux de Théophraste. Mais Apellicon aimait plus les livres qu'il n'avait de talent philosophique; et quand il essaya de réparer les dommages des vers et de la moisissure, et de publier de nouvelles copies, il ne sut pas restituer les lacunes et il donna des exemplaires remplis de fautes.

Apellicon venait à peine de mourir quand Sylla, s'étant rendu maître d'Athènes, prit aussi la bibliothèque d'Apellicon et la fit transporter à Rome. (Strabon, liv. XIII, ch. 1, § 54, p. 520; édit. Didot).

" On prétend, écrit Plutarque, que les livres d'Aristote et de Théophraste ayant été transportés à Rome, le grammairien Tyrannion fut chargé de mettre en ordre la plupart des livres, et qu'Andronicus de Rhodes, ayant pu obtenir pour lui des copies, les livra au public et y ajouta les tables dont on se sert encore aujourd'hui. „ (Plutarque, *Vie de Sylla*, ch. XXVI, p. 559, édit. Didot).

Porphyre, qui vivait un siècle environ après Plutarque, confirme le témoignage de ce dernier. " Andronicus de Rhodes rangea, dit-il, les ouvrages d'Aristote et de Théophraste en traités séparés et il eut soin de réunir ensemble les écrits qui roulaient sur la même matière. „ (Porphyre, *Vie de Plotin*, ch. XXIV, p. 28; t. Ier de la traduction des *Ennéades* par Bouillet).

L'arrangement qu'Andronicus introduisit dans les ouvrages d'Aristote, quel était-il? Nous ne le savons pas; mais sans hasarder une hypothèse téméraire, on peut admettre que la disposition actuelle de toutes les

Simple étiquette de classement, il désigne les ouvrages qui, dans l'encyclopédie aristotélique, viennent *après* les ouvrages de physique, μετὰ τὰ (βιβλία) φυσικά, *post physica*.

On s'avisa cependant que les ouvrages qui faisaient suite à la *Physique*, traitaient d'un objet *hyperphysique* et l'on attacha à la désignation métaphysique le sens de *supra*-physique, *trans*physique ; saint Thomas d'Aquin réunit les deux significations *d'après* et *d'au-dessus*, en ces lignes : « Cette science est appelée métaphysique, c'est-à-dire transphysique, parce que son étude se présente après celle de la physique. Nous sommes, en effet, naturellement portés à nous élever de l'étude des êtres qui tombent sous les sens à l'étude de ceux qui n'y tombent pas » (1).

**2. Les acceptions du mot « métaphysique » dans la philosophie contemporaine.** — Des quatre appellations synonymes que nous venons d'énumérer, deux sont tombées en désuétude : l'expression *philosophie première* n'a plus qu'une signification historique ; le mot *théologie* s'applique à un ordre d'études distinct de la philosophie. On a conservé pour désigner la science générale de l'être soit le terme d'*ontologie*, soit l'expression de *métaphysique générale*. Le

œuvres du philosophe vient d'Andronicus, au moins en très grande partie, et que la *Métaphysique* notamment nous est arrivée telle qu'il la connut et l'arrangea, avec ses défauts d'incohérences, de répétitions, et d'emprunts à d'autres ouvrages. D'Andronicus de Rhodes à Alexandre d'Aphrodise, il y a trois siècles environ et rien ne donne à penser que, durant cet intervalle, aucun changement ait été introduit par personne dans la composition de la *Métaphysique*. Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise a fixé le texte d'une manière définitive et lui a donné une sorte de caractère sacré pour tous les disciples du Péripatétisme. (Barth. Saint-Hilaire, *ouv. cit.*, p. 274-5).

Sur l'authenticité de la *Métaphysique* d'Aristote, lire Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 1re partie, Introduction, Paris, 1837. Cfr. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II², s. 86 sq. (Leipzig, 1879).

(1) " Dicitur metaphysica, id est, transphysica, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire. „ S. Thomas, *in lib. Boetii de Trinitate*, q. 5, a. 1.

sens du mot *ontologie* se comprend aisément, mais on abuse du mot *métaphysique*.

La métaphysique aristotélicienne a rencontré à notre époque moderne, trois adversaires principaux : Auguste Comte, Hume et Kant.

L'initiateur du positivisme français érige en axiome que l'esprit humain connaît les faits d'expérience, leurs conditions de concomitance et de succession, mais ne connaît rien au-delà. La nature des êtres, les causes, les fins, sont ainsi soustraites au ressort de l'expérience, mises en opposition avec la « science positive », et appelées dédaigneusement « entités ou conceptions métaphysiques ».

Hume a popularisé dans les pays de langue anglaise des préoccupations d'esprit analogues.

D'où l'habitude, chez les tenants du positivisme et insensiblement aussi chez plusieurs de ses contradicteurs, d'appeler « métaphysique » ce qui échappe aux sciences expérimentales. A l'égard de la métaphysique ainsi entendue, les positivistes se déclarent *agnostiques ;* cela veut dire qu'ils l'ignorent, et, en effet, étant donné leur dogme initial, ils doivent logiquement l'ignorer.

L'agnosticisme qui, chez le positiviste français, était un fait psychologiquement constaté, est plutôt, dans la *Critique de la raison pure*, une loi de la pensée humaine. Il est impossible, selon Kant, que l'esprit humain aperçoive autre chose que des phénomènes d'expérience soumis aux conditions subjectives de la pensée ; il est interdit à la raison spéculative de se prononcer catégoriquement sur l'existence et, *a fortiori*, sur la nature des « noumènes », autrement dit, « des choses en soi » ou « réalités ontologiques ».

Dans la conception kantienne de la philosophie, il n'y a donc plus place pour une métaphysique au sens traditionnel du mot. La métaphysique, si elle subsiste comme science, ne pourra désormais avoir qu'un rôle négatif : elle tracera les limites marquées par la Critique de la raison

spéculative aux efforts de la pensée humaine. La science de ces limites devient pour Kant, la seule métaphysique possible.

**3. Métaphysique générale et métaphysique spéciale.** — Nous avons vu que le métaphysicien envisage l'être à part de la matière ; il n'entend pas affirmer, il est vrai, que les êtres qui dans la réalité répondent à sa conception métaphysique sont effectivement dépourvus de matière ; mais le travail d'abstraction qu'il exerce sur les choses corporelles, de façon à les concevoir immatériellement, l'amène à la conclusion, que des êtres positivement immatériels ne sont pas impossibles. Les conditions d'existence et d'activité des êtres matériels que nous connaissons, fournissent même la preuve qu'il *doit* exister un être immatériel, cause première et immuable des choses changeantes et contingentes qui nous entourent.

Aussi peut-on et doit-on dire que la métaphysique est, tout à la fois, et la science des choses matérielles, en tant qu'elles sont dégagées, par la pensée, de toutes les conditions de la matière, et la science des choses qui, par leur nature, échappent aux conditions matérielles ; plus brièvement, la métaphysique est *la science des choses négativement ou positivement immatérielles* (1).

La science de l'être envisagé dans sa généralité s'appelle la métaphysique *générale ;* celle des êtres positivement immatériels s'appelle métaphysique *spéciale.*

Comme tout ce que nous savons de *positif* au sujet des êtres immatériels est de même nature que le contenu de

(1) " Quaedam sunt speculabilia quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt : sive nunquam sint in materia, sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, potentia et actus, unum et multa et hujusmodi, de quibus omnibus est theologia, id est divina scientia, quia praecipuum cognitorum in ea est Deus. „ S. Thomas, *in lib. Boetii de Trinitate,* q. 5, a. 1.

nos concepts sur le monde matériel (1), on comprend que la métaphysique est, comme toute science doit l'être, une science *une*, répondant à un objet qui est *formellement un*.

Nous aurons l'occasion d'insister plus loin sur cette unité de la science métaphysique.

**4. La place de la métaphysique dans la division moderne de la philosophie.** — La division introduite par Wolff dans la philosophie laisse subsister la distinction de la métaphysique en *générale* et *spéciale*.

La métaphysique *générale* ou *Ontologie* garde toujours pour objet l'*être en général*. Mais la métaphysique *spéciale* ne traite plus exclusivement des êtres positivement *immatériels*. En effet, Wolff a rangé dans la métaphysique spéciale, sous le nom de *Cosmologie transcendante*, l'étude des premiers principes des êtres corporels. Le résultat de cette innovation du philosophe allemand, c'est que la métaphysique spéciale a aujourd'hui pour objet, non seulement les êtres dégagés de toute matière, mais, en outre, les premiers principes des êtres corporels ; en conséquence, la division de la métaphysique en *générale* et *spéciale* équivaut présentement à cette distinction : science *générale de l'être* et de ses attributs ; science des *applications* de la métaphysique générale aux substances corporelles, aux esprits et à Dieu.

**5. Subdivision de la métaphysique générale.** — L'être, au sens principal du mot, est, nous le verrons, une essence actuellement existante ou subsistante, se présentant sous différents aspects que nous appelons ses attributs métaphysiques ou transcendantaux ; cette essence ou substance est

(1) C'est par des procédés de négation et de transcendance que nos concepts des choses matérielles s'épurent, se complètent et deviennent des concepts propres aux êtres immatériels et à Dieu. Voir D. Mercier, *Psychologie*, pp. 167 et 168.

affectée d'accidents divers, douée de puissances passives et actives, au moyen desquelles elle subit certains changements ou produit certains actes convergeant tous à la réalisation d'une fin qui lui est naturelle.

En conséquence, l'étude métaphysique de l'être devra successivement porter sur l'être lui-même et son existence actuelle ; sur les attributs transcendantaux de l'être ; sur les principales divisions de l'être, telles que la division en substance et accidents, puissance et acte ; et enfin, sur les causes des êtres et de leurs manifestations actives et passives.

Aussi diviserons-nous cette étude en quatre parties :

**Première partie :** *L'être.*

**Deuxième partie :** *Les propriétés métaphysiques de l'être*, autrement dit, *les attributs transcendantaux de l'être.*

**Troisième partie :** *Les principales divisions de l'être.*

**Quatrième partie :** *Les causes de l'être.*

La **première partie,** qui a pour objet *l'être en général,* comprendra sept paragraphes respectivement intitulés :

§ 1. L'objet principal de la métaphysique et les préjugés agnostiques.

§ 2. Analyse générale du principal objet de la métaphysique : la substance première.

§ 3. L'être existentiel ou l'existence.

§ 4. L'être essentiel : être réel, essence, quiddité.

§ 5. L'être possible : fondement des possibles.

§ 6. Analyse plus détaillée de la substance première.

§ 7. Acceptions secondaires de la notion d'être.

# PREMIÈRE PARTIE

## L'être

### § 1

### L'OBJET PRINCIPAL DE LA MÉTAPHYSIQUE ET LES PRÉJUGÉS AGNOSTIQUES

**6. Les préjugés contemporains hostiles à la métaphysique.** —Le phénoménisme de Hume, le positivisme de Stuart Mill, de Comte, de Littré et de Taine, le criticisme de Kant, ont répandu dans l'atmosphère intellectuelle de notre temps le préjugé, que la métaphysique n'est pas une science, attendu qu'il n'y aurait point de réalité métaphysique connaissable à l'esprit humain.

Ce préjugé est érigé en système sous le nom d'*agnosticisme*. Il exprime un état d'âme qui est assurément un des traits les plus caractéristiques de la pensée contemporaine (1).

Nous discutons en Critériologie, les théories philosophiques qui ont engendré l'agnosticisme. Ici nous voulons *directement* rencontrer le préjugé dont il s'inspire ; montrer que la métaphysique générale a dûment un objet qui lui appartient en propre et n'est point étranger aux réalités de la nature ; déterminer les méthodes qu'elle met en œuvre pour le connaître et conclure alors qu'on ne peut lui refuser, sans parti pris, le caractère rigoureusement

(1) Cfr. D. Mercier, *Le bilan philosophique du XIXe siècle (Revue Néo-Scolastique*, février 1900, p. 16 sqq.).

*scientifique*. Nous verrons en même temps que le préjugé agnostique tient dans son fond à une équivoque.

**7. L'objet principal de la métaphysique est la substance des choses d'expérience.** — Certaines philosophies idéalistes, popularisées par Fichte, Schelling, Hegel, par les Ontologistes, les Rosminiens, les Panthéistes, ne justifient que trop, il est vrai, les défiances des hommes positifs ; mais il serait injuste de confondre la métaphysique avec quelques constructions subjectives dont un même siècle et presqu'une même génération ont eu en spectacle l'élévation et l'effondrement.

Suivant la pensée d'Aristote que nous retrouvons aujourd'hui, après plus de vingt siècles de philosophie, vivace et entourée d'estime et de respect, la métaphysique a pour objet principal *la substance des choses individuelles* que nous offre l'expérience.

Les choses qui tombent sous notre expérience ne sont point des types généraux comme ceux qui s'offrent à la pensée, lorsqu'elle réfléchit sur les objets abstraits qu'elle possède déjà dans l'esprit; ces choses sont individuelles et concrètes. Aristote les désigne excellemment par l'expression τόδε τι, ce quelque chose que voici, τὸ καθ' ἕκαστον, cette chose particulière.

*Ce qu'est ce* τόδε τι, voilà l'objet formel de la métaphysique.

Dans l'ordre *ontologique*, le τόδε τι est à la base de toute réalité.

Dans l'ordre *logique*, il est le sujet fondamental de tous les attributs de nos jugements.

Il est donc véritablement la *substance primordiale*, οὐσία πρώτη, *substantia prima*.

Lorsque nous considérons avec attention *l'ordre ontologique*, nous remarquons, en effet, que tout ce qu'il y a de

réalité dans un être ne lui appartient pas de façon identique ; sur un même fond persistant, nous voyons successivement apparaître et disparaître des réalités accessoires ou des modalités ; le premier fond persistant auquel peuvent se surajouter des réalités ultérieures, c'est la *première substance*, au sens ontologique du mot.

Dans *l'ordre logique*, les prédicats abstraits et universels peuvent seuls être attribués à un sujet. Le sujet du jugement est bien aussi, à l'occasion, abstrait et universel, mais alors il ne se comprend qu'à la condition d'être lui-même rapporté à un sujet antérieur moins universel ; celui-ci à son tour n'a de sens que comme attribut d'un sujet présupposé jusqu'à ce que, finalement, le terme abstrait et universel devienne l'attribut immédiat d'un sujet individuel. Nos concepts reposent donc sur de *premiers sujets* dont la quiddité est engagée dans le substrat sensible d'une perception individuelle (1).

Ce fond primordial auquel, dans l'ordre ontologique, les réalités accidentelles ou modales doivent inhérer ; ce premier sujet de l'ordre logique *οὐσία πρώτη*, tel est donc l'objet de la spéculation métaphysique.

Cet objet est le premier que l'intelligence entrevoie à son éveil, il est le dernier résidu de nos analyses réfléchies les plus pénétrantes.

Lorsque l'intelligence entre pour la première fois en contact avec une chose d'expérience, celle-ci lui apparaît comme un tout indistinct, coloré, étendu, posé là, dans l'espace. L'intelligence n'y distingue de prime abord, ni genre, ni espèce ; elle n'y distingue ni substance, ni accidents ; elle est réduite à y voir *confusément* une chose quelconque, qu'elle se représente néanmoins comme *une chose subsistante, per se stans*. Ce premier concept est, dans son indétermination, le même, quelle que soit la chose de

(1) Aristote, I *Anal. pr.* XXVII. Cfr. *Critériologie*, 4e éd., pp. 288 et 362.

la nature à laquelle il est emprunté. Les premiers balbutiements de l'enfant le traduisent toujours en des termes identiques ; *ceci*, *cela; dies*, *das ; dit*, *dat ; this*, *that*, etc... *Qu'est-ce que ceci ? Qu'est-ce que cela ? Was ist dieses ? Was ist das ? Wat is dit*, *dat ? What is this*, *that ?*

Le travail ultérieur de la pensée décompose, par des actes successifs d'abstraction, ce complexus confusément entrevu, et a pour effet de rendre de plus en plus distinct, à mesure qu'il le décompose, l'objet pensé.

Après que le processus abstractif a successivement éliminé de l'objet d'expérience les caractères particuliers ; les traits distinctifs des espèces, des genres ; les changements, la quantité, propres à des catégories déterminées d'êtres, l'intelligence demeure finalement en présence de la *substance première :* la métaphysique en fait son objet d'étude.

Si abstrait qu'il soit, cet objet n'en est pas moins celui-là même que l'expérience nous a originairement fourni ; il est la πρώτη οὐσία, ce qu'est ce τόδε τι, l'objet formel de la philosophie *première*.

La métaphysique est, en effet, la *première* des sciences pour une double raison : elle approfondit les premières notions de l'esprit humain et elle fournit à toutes les autres parties du savoir leurs premiers principes.

En effet :

1° La métaphysique traite des notions les plus générales d'être, de réalité, d'unité, etc., que nous saisissons aussitôt que notre pensée s'éveille. Ces notions sont irréductibles à des notions antérieures, elles se comprennent d'elles-mêmes, tandis que rien ne pénètre dans le domaine de la connaissance intellectuelle sans passer par elles ; rien ne s'explique qui ne s'explique par elles. Elles contiennent en germe, dit le Docteur angélique, toutes nos connaissances subséquentes : « quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis » ; elles sont le premier et le dernier mot de la connaissance intellectuelle : « illud quod primo intellectus

concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens ».

2° De ces premières notions jaillissent aussitôt, par rapprochement ou par contraste, les principes les plus généraux, ceux qui dirigent ou fondent toutes nos démonstrations : tels sont les principes que « ce qui est, est » ; qu'« un tout est égal à l'ensemble de ses parties » ; que « ce qui est ne peut pas ne pas être » ; que « le tout est plus grand qu'une quelconque de ses parties ». Il en est de ces principes comme des premières notions : tout homme les forme spontanément et les comprend ; ils sont essentiels aux actes ultérieurs, soit de jugement soit de raisonnement, et quand, après avoir préalablement élaboré, par un processus de composition, les sciences particulières et la philosophie elle-même, l'esprit humain soumet réflexivement à l'analyse critique l'œuvre accomplie et considère à quoi tient la validité de ses démonstrations, il se retrouve encore une fois en présence de ces mêmes principes généraux qui forment le premier capital intellectuel de l'illettré aussi bien que de l'homme de génie. « Un premier principe est nécessaire pour connaître quoi que ce soit... il ne s'obtient pas par voie de démonstration ou de quelque autre moyen semblable ; mais c'est en quelque sorte à la nature même qu'en est redevable celui qui l'a : en effet, grâce à la lumière naturelle de l'intellect actif, nous prenons connaissance des premiers principes sans devoir, pour cela, recourir à l'œuvre du raisonnement : la seule connaissance de leurs termes suffit à nous les révéler » (1).

En résumé, la métaphysique a pour objet principal la substance des êtres individuels de la nature ; elle la consi-

(1) " Primum principium necessarium est ad intelligendum quodcumque... non acquiritur per demonstrationem, vel alio simili modo ; sed advenit quasi per naturam habenti ipsum : ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt. „ S. Thomas, *in 4 Met.*, lect. 6.

dère dans toute sa généralité ; elle considère aussi les principes de démonstration qui résultent immédiatement de la contemplation de l'être en général (1).

**8. Deux difficultés à éclaircir.** — Il y a lieu d'insister sur une double difficulté que soulève naturellement la thèse précédente :

Comment une chose individuelle peut-elle faire l'objet d'une science qui, par définition, est la plus abstraite de toutes ?

Comment l'objet qui marque les premiers débuts de l'activité intellectuelle en détermine-t-il le suprême achèvement?

La solution de ces deux difficultés préviendra des équivoques et nous permettra de faire mieux ressortir le caractère scientifique de la métaphysique générale.

**9. Solution de la première difficulté.** — Les substances individuelles forment l'objet de la métaphysique, si l'on entend parler de son objet *matériel ;* mais *la substance, comme telle, fruit de la plus haute abstraction* de la pensée, est l'objet *formel* de la métaphysique générale.

**10. Solution de la seconde difficulté. — Preuve du caractère éminemment scientifique de la métaphysique générale.** — Nous reconnaissons d'une part que, dans l'ordre d'acquisition, le premier objet de nos connaissances intellectuelles est l'être subsistant. Or, d'autre part, nous faisons de l'être subsistant l'objet propre de la métaphysique. N'y a-t-il pas une sorte de contradiction à attribuer à l'effort suprême

(1) Ὅτι μὲν οὖν τοῦ φιλοσόφου καὶ τοῦ περὶ πάσης τῆς οὐσίας θεωροῦντος ᾗ πέφυκεν, καὶ περὶ τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν ἐστιν ἐπισκέψασθαι, δῆλον. Aristote, *Met.*, Lib. III, c. III, 5.

" Concludit Aristoteles conclusionem principaliter intentam : scilicet quod philosophi erit considerare de omni substantia inquantum hujusmodi, et de primis syllogismorum principiis. „ S.Thomas, *in 4 Met.*, lect. 5.

de la pensée métaphysique le même résultat qu'aux premiers essais de la pensée spontanée ?

Dans le fait, l'identité des résultats n'est qu'apparente. En effet, la notion initiale d'un être subsistant est la plus imparfaite de toutes celles que nous possédons ; la notion métaphysique de l'être subsistant est, au contraire, la plus parfaite qu'il nous soit possible d'acquérir. Autant la première est superficielle, confuse, stérile, autant la seconde est pénétrante, distincte, féconde.

Expliquons-nous.

Les choses de la nature sont d'une compréhension trop riche et notre puissance de cognition trop faible pour qu'une chose trouve dans un concept unique son équivalent adéquat. C'est grâce à une alternance prolongée d'analyses et de synthèses que nous pouvons espérer parvenir à la connaissance, distincte à la fois et complète, des choses de la nature (1).

Les premières notions d'une chose sont donc inévitablement défectueuses ; la toute première est la plus défectueuse ; elle fait apparaître la chose à l'intelligence dans un tel état de confusion que rien de ce qui la constitue ne s'y révèle distinctement ; le terme de cette première notion est vaguement une chose existante ; voilà tout. — En outre, étant l'objet du premier acte de pensée, elle est nécessairement isolée, c'est-à-dire sans relation aucune avec d'autres objets de connaissance.

Nous avions donc raison de la dire superficielle, confuse (2), stérile.

(1) " Intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem, sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei quae est primum et proprium objectum intellectus et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari. „ S. Thomas, *Summ. theol.*, 1ª, q. 85, a. 5.

(2) Duns Scot objecte que la notion d'être ne peut être confuse, attendu qu'elle est d'une simplicité extrême.

Jean de Saint-Thomas résume la réponse à cette objection en une dis-

A l'extrême opposé de cette notion initiale se trouve celle à laquelle aboutit le travail de réflexion du métaphysicien.

Spontanément déjà, l'esprit humain met en œuvre ses procédés naturels d'abstraction et de synthèse et donne ainsi de plus en plus à ses connaissances de la netteté et de la compréhension.

Survient la réflexion qui élabore les sciences particulières et les complète par la philosophie.

Celle-ci inaugure un mouvement régressif de la pensée ; elle a pour but, non plus de découvrir par voie d'analyse, soit directe soit réfléchie, des objets nouveaux de connaissance, mais de rendre compte, *synthétiquement*, des résultats obtenus par l'analyse.

Ce rôle synthétique de la philosophie se vérifie déjà dans la physique : car la physique a pour mission de faire comprendre, par la notion générale du mouvement, la κίνησις d'Aristote, les modifications accidentelles et les transformations substantielles des corps de la nature.

A son tour, la mathématique applique la notion générale de la quantité aux figures géométriques et aux nombres.

Mais il appartient principalement à la métaphysique de parfaire l'œuvre synthétique de la pensée.

S'il est vrai que la science consiste à comprendre un objet

tinction concise: " Cette notion d'être, dit-il, est de toutes la plus simple en tant que terme de compréhension (ut quod), parce que de soi elle n'est pas un composé d'éléments, l'un inférieur, l'autre supérieur, comme il se rencontre dans les autres prédicats de genre ou d'espèce ; et cependant elle est bien aussi de toutes la plus confuse si l'on en fait un terme d'extension (ut quo), parce qu'alors elle constitue un prédicat tellement commun que, en elle et en raison d'elle, toutes autres notions se confondent ou apparaissent moins distinctes. „

"Illa ratio entis dicitur simplicissima *ut quod* quia in se non est aliquid compositum ex aliquo gradu superiori, et inferiori, sicut alia praedicata generica, vel specifica : est tamen confusissimum *ut quo*, quia est praedicatum adeo commune ut in illo, et ratione illius, omnia alia confundantur, seu minus discernantur. „ Joannes a S. Thoma, *Phil. nat.*, q. 1, Paris, Vivès, 1883, t. II, p. 23.

par ses principes, — la science, dit Aristote, est la connaissance des choses par leurs causes — la métaphysique possède donc, à un titre éminent, le caractère *scientifique* (1).

Tous les degrés d'être, génériques ou spécifiques, le mouvement, la quantité, s'expliquent en dernier ressort par l'être, notamment par l'être subsistant qui est l'être au sens le plus rigoureux et le plus complet du mot. L'étude de l'être subsistant, des éléments indivisibles dont il est composé, de ses aspects et de ses applications est donc bien le couronnement de la pensée humaine.

La notion de l'être subsistant ainsi compris, pénètre jusqu'aux dernières *profondeurs* de l'être ; elle est éminemment *distincte ;* elle est d'une *fécondité* illimitée, c'est-à-dire, *en relation avec tous les êtres*, *raison explicative dernière* de tous et de tout ce qu'il y a d'être en chacun d'eux.

Nous pouvons ainsi conclure, en réponse à la seconde difficulté soulevée contre l'objet de la métaphysique, que la notion d'être subsistant est, selon le moment où on la considère dans l'évolution de la pensée, la plus imparfaite, — c'est-à-dire la plus superficielle, la plus confuse, la plus stérile — ou, au contraire, la plus parfaite, — c'est-à-dire la plus pénétrante, la plus distincte, la plus féconde de nos connaissances ; elle marque, selon le cas, les premiers tâtonnements de l'analyse ou l'achèvement de la synthèse philosophique.

**11. L'objet adéquat de la métaphysique générale.** — Si la substance comme telle, est l'objet principal de la métaphysique, elle n'en est cependant pas l'objet unique. En effet, nous l'avons dit dès le début, la métaphysique a pour objet l'être, donc tout être, quel qu'il soit. Or l'être n'est pas que substance, il est aussi *accident*. De plus, l'être peut se concevoir analogiquement, comme une entité commune aux

(1) Voir D. Mercier, *Logique*, 4e partie.

substances et aux accidents, sous l'aspect indéterminé d'*être en général*. Donc il ne serait pas exact de dire que l'étude de l'être-substance épuise l'objet de la métaphysique.

Il demeure cependant que l'être-substance est le *principal* objet des recherches métaphysiques ; car, d'abord, les accidents ne se comprennent que relativement à leur substance ; en rigueur de termes, l'accident n'est pas purement et simplement un être, mais un être d'un être : « accidens non tam ens quam ens entis ». Ensuite, la notion analogique d'*être en général* repose, premièrement, sur la notion de l'analogue principal, c'est-à-dire, encore une fois, sur la substance. Aussi Aristote dit il de la substance, qu'elle est l'être au sens principal, primitif, et le plus ordinaire du mot : οὐσία ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη (1).

Nous irons plus loin. L'être substantiel que, par un acte d'abstraction formelle, nous empruntons aux choses concrètes de la nature sensible, est l'objet principal de *toute* métaphysique. S'il existe des êtres d'une nature supérieure aux choses sensibles, nous n'avons à leur sujet aucune information caractéristique capable de nous fournir les matériaux d'une science spéciale, proprement dite, de l'immatériel.

Mais ceci demande une explication. Nous allons rencontrer l'équivoque que contient l'agnosticisme et que nous avons promis de dissiper.

**12. Il n'existe pas une science spéciale des êtres immatériels.** — La thèse que nous énonçons n'est-elle pas positiviste? Plusieurs philosophes habitués à identifier la métaphysique avec le spiritualisme de Descartes et de Malebranche, de Gioberti, de Rosmini ou de Victor Cousin, seront tentés de le croire. Cependant, nous sommes persuadés que, malgré sa forme paradoxale, cette thèse est fidèle à la pensée fondamentale d'Aristote et des grands docteurs scolastiques.

(1) Aristote, *Categ.*, V, 2, a. 11.

Que faut-il, en effet, pour constituer une science spéciale ?

Suivant la définition donnée par le fondateur du Lycée et acceptée universellement après lui, la science est la connaissance d'une chose par ses causes. Lorsque nous connaissons, soit immédiatement soit médiatement, ce qu'est une chose, de façon à pouvoir la définir, et que la définition de la nature de la chose nous fait comprendre la raison intime de ses propriétés, nous pouvons nous flatter de posséder une science de plus.

Or, sommes-nous en état de donner une définition d'un être immatériel ? Possédons-nous des principes qui s'appliquent en propre aux êtres immatériels, c'est-à-dire, qui leur conviennent et ne conviennent qu'à eux ?

Non, nous n'avons ni cette définition, ni ces principes.

Et voilà pourquoi nous n'hésitons pas à dire que, à proprement parler, une science spéciale de l'immatériel n'existe pas pour nous.

En premier lieu, nous n'avons point de définition des êtres immatériels. En effet, il est par trop évident que ces êtres échappent à notre intuition immédiate. Mais il est évident, en outre, qu'aucun de leurs effets ne peut, médiatement, nous les faire connaître tels qu'ils sont; car il n'y a aucune communauté de nature entre les choses sensibles qui, seules, sont à la portée de notre expérience, et des êtres qui, par hypothèse, n'ont rien de matériel.

Il s'ensuit, en second lieu, que nous n'avons pas de principes spéciaux basés sur la nature ou sur les propriétés distinctives des êtres immatériels.

Aussi bien, lorsque, de définitions en définitions, nous remontons aux premiers concepts de l'intelligence; lorsque, de conclusions en conclusions, nous remontons aux premiers principes absolument indémontrables dont dépendent tous nos raisonnements, nous sommes arrêtés court devant les concepts transcendantaux d'être, d'unité, etc...

et devant des principes dans le genre de ceux-ci : Ce qui est ne peut pas ne pas être ; — Le tout est plus grand qu'une de ses parties, etc... Il n'y a donc pas de science humaine possible, qui ne s'explique par ces premiers concepts, qui ne se justifie par ces premiers principes.

Or, ces premières connaissances sont abstraites de représentations sensibles et sont directement applicables aux objets que l'intelligence emprunte aux choses sensibles (1).

Donc les premières notions et les premiers principes auxquels toute pensée ultérieure est nécessairement subordonnée, ne peuvent nous fournir ni une explication ni une preuve scientifique, d'objets dépourvus d'une nature sensible.

La thèse paraît établie : Il n'y a pas de science spéciale, proprement dite, de l'immatériel.

Mais, dira quelqu'un, si cette thèse est en harmonie avec les principes scolastiques, comment expliquer que l'on soit d'accord, dans l'École, pour distinguer une métaphysique *générale*, dont l'objet est la substance considérée à part de la matière, *substantia immaterialis secundum rationem*, et une métaphysique *spéciale*, dont l'objet est la substance positivement immatérielle, *substantia immaterialis secundum esse ?*

En réalité, la métaphysique « spéciale » n'est qu'une métaphysique appliquée. Elle est une extension de la philosophie première aux êtres immatériels.

Bien que nous ne connaissions pas la nature distinctive des substances immatérielles, nous pouvons apprendre cependant par leurs effets, qu'elles existent ; l'existence de Dieu, notamment, se révèle par ses œuvres.

(1) Nous aurons à justifier en *Critériologie spéciale* l'emploi que nous faisons de la notion d'être et des principes tirés de cette notion, lorsque nous les appliquons à des substances immatérielles. Provisoirement nous renvoyons à notre ouvrage : *Les origines de la psychologie contemporaine*, p. 387 et pp. 407 et suiv.

Nous savons, en outre, ce qu'elles ne sont pas : nous comprenons qu'elles excluent telles ou telles qualités propres aux sujets corporels, par exemple, l'étendue, la divisibilité, etc.

Enfin, en tenant compte des relations qu'elles ont avec les choses sensibles, nous nous représentons, sous forme d'analogies, ce qu'elles doivent être en elles-mêmes pour fonder les relations que nous leur connaissons.

Nous avons donc, des substances immatérielles, une connaissance qui, si elle n'est pas assez positive et assez spéciale pour constituer une science à part, n'en est pas moins suffisante pour nous permettre de leur appliquer les notions générales que toute substance vérifie et qu'elles vérifient éminemment.

La métaphysique dite spéciale ne forme donc pas une science distincte de la philosophie première, elle n'en est qu'un département. C'est la pensée que nous résumions dans notre *Introduction* en ces termes : La métaphysique ne forme qu'une seule science, car elle a un objet formellement un.

**13. Le préjugé agnostique : une équivoque.** — De ce que nous ne parvenons pas à constituer une science positive spéciale des êtres immatériels, les positivistes ont conclu que l'immatériel est inconnaissable. Ce mot de M. Herbert Spencer a fait fortune.

Il cache une équivoque : on comprend, en effet, qu'un homme habitué aux recherches scientifiques confonde la *science* avec la *connaissance* en général. Pour lui, connaître une chose, c'est discerner au minimum une de ses propriétés, qui soit caractéristique d'une classe et constitue le fondement d'une loi. Tant qu'il n'atteint pas à ce résultat, il ne dit pas qu'il connaît la chose, il se croit obligé de dire qu'il l'ignore.

Cependant, il y a dans cette identification de la *science* avec la *connaissance en général* un abus de langage.

La pensée a d'autres procédés que l'appréhension positive

de ce qui appartient en propre aux objets ; entre des objets ainsi connus et d'autres en connexion nécessaire avec eux, nous pouvons apercevoir des relations telles que les qualités des premiers sont, sous certaines réserves, transportables aux seconds, ou que les défauts des premiers sont niables des seconds ; grâce à la mise en œuvre de ce double procédé logique, l'analogie et la négation, nous nous faisons, des choses qui échappent à notre appréhension directe, une notion très imparfaite, sans doute, bien inférieure, nous l'avouons, à une connaissance positive et propre, mais qu'il serait injuste de ne compter pour rien.

Nos investigations sur la nature intime des corps, nos recherches sur les réalités suprasensibles et spécialement sur la nature de l'Absolu sont essentiellement subordonnées à ces procédés imparfaits de la pensée humaine. Les résultats auxquels ces procédés nous mènent, ne méritent donc pas l'appellation de *science* ou de *connaissance*, au sens spencérien du mot; mais ils valent infiniment mieux, cependant, que l'ignorance. Pour être « inconnaissables », au sens du philosophe anglais, ils n'en sont pas moins connaissables dans l'acception que la philosophie scolastique, d'accord en cela avec le langage général, attribue au mot *connaître*.

Nous avons vu quel est l'objet principal de la métaphysique ; c'est la substance des êtres de la nature, πρῶτη οὐσια.

Que comprend cet objet ?

## § 2

### ANALYSE GÉNÉRALE DE LA NOTION DE SUBSTANCE PREMIÈRE

**14. La substance première, τόδε τι, comprend une quiddité et l'acte d'existence.** — Cet être subsistant que nous avons appelé avec Aristote la *substance première* enveloppe dans

son concept : un élément *quidditatif*, ce que la chose est, l'essence, ou, si l'on veut, l'*être essentiel;* et un élément complémentaire, l'*existence*, ou, si l'on veut, l'*être existentiel*.

Ce sont bien là deux objets de la pensée, « duae rationes objectivae », enveloppés l'un et l'autre en ce que nous appelons globalement l'*être*, *ens*.

En effet, en cet être que nous apercevons dans la nature, il y a lieu de distinguer *la chose* elle-même, susceptible d'être rangée dans telle ou telle catégorie de choses de la nature ; puis, *ce en vertu de quoi cette chose existe* dans la nature ; d'abord, *id quod res est*, puis *id quo est* ; l'*essence* et l'*existence*.

Ces deux raisons objectives s'expriment indistinctement en français par le même mot *être*, qui répond au latin *ens* ; pour les distinguer l'une de l'autre, nous recourons aux deux expressions *être essentiel*, *être existentiel*, qui équivalent respectivement aux termes οὐσία, *essentia*, εἶναι, *esse*.

La quiddité elle-même, à part de l'existence, se prête encore à une double considération : l'être *essentiel* proprement dit et l'être *possible*.

Nous traiterons successivement ces diverses notions en commençant par celle de l'être existant.

## § 3

### L'ÊTRE EXISTENTIEL OU L'EXISTENCE

**15. Notions d'être et d'acte.** — L'être *existentiel* est ce que les Grecs appellent τὸ εἶναι, les Latins, *esse*. Aristote l'appelle quelquefois τὸ εἶναι ἁπλῶς, *esse simpliciter*, par opposition à τὸ εἶναι τι. Les Allemands opposent de même *Dasein* à *Sosein*.

Au sens propre du mot, la notion d'être comporte celle d'*actualité* ou d'*acte*. Nous ne pouvons, en effet, nous faire

une idée d'une chose *possible*, que *par rapport* à ce qu'elle serait si elle était *en acte*. De là, ce mot de saint Thomas : « *Esse* implique une certaine idée d'acte : car ce n'est pas par la raison qu'une chose est en puissance, mais bien parce qu'elle est actuellement, que cette chose est dite *esse* » (1).

Est-ce à dire que l'on puisse *définir* la notion d'être par celle d'acte ?

Non. En rapprochant, en vue de les éclairer l'une par l'autre, les notions d'être et d'acte, on ne peut que présenter parallèlement deux groupes d'idées corrélatives : il y a, entre l'être *possible* et l'être *existant*, la corrélation qu'il y a entre l'être *en puissance* et l'être *en acte* : voilà tout.

L'*être-essence* est indéterminé par rapport à l'existence, il peut la recevoir ou ne la recevoir pas, il est un sujet imparfait, perfectible ; l'*existence* lève l'indétermination de l'être-essence, remplit sa capacité, lui ajoute le complément qui lui manque. Ce rôle de l'existence, nous l'exprimons par le terme *acte*, ἐνέργεια. En disant que l'existence est *acte*, nous voulons donc signifier qu'elle est le principe déterminateur (formel) de l'essence, qu'elle la complète et la perfectionne (ἐντελέχεια).

Le mot *existentia*, que l'on emploie comme synonyme de *esse*, est moins rigoureux que ce dernier. En effet, l'étymologie de *existentia* (ex-sisto) fait songer à un être qui sort de ses causes ; l'existence ne serait donc attribuable, dans cette acception étymologique, qu'aux êtres qui arrivent à l'existence. Le terme *esse* a l'avantage de ne pas enfermer l'idée de devenir ; il est donc attribuable à Dieu aussi bien qu'aux êtres contingents. *Deus est*, mais en rigueur de termes *Deus non ex-sistit*.

(1) " Esse actum quemdam nominat : non enim dicitur *esse* aliquid, ex hoc quod est in potentia sed ex hoc quod est in actu. „ S. Thomas, I. *Cont. Gent.*, XXII, 4.

## § 4

### L'ÊTRE ESSENTIEL : ESSENCE, QUIDDITÉ

**16. L'être essentiel ou réel, comparé à l'être possible.** — Envisagée à part de l'acte existentiel, la chose s'appelle *essence*, *οὐσία*, *quiddité*, *τὸ τί ἐστι*, *quod quid est*, *chose*, *réalité*. L'être, en tant qu'existant, s'appelle *existentiel* ou *actuel* ; abstraction faite de l'existence, il s'appelle être *réel*.

Il y a, à strictement parler, une nuance entre l'être réel et l'être possible. L'un et l'autre s'opposent à l'être *existant* ou *actuel*, mais différemment.

On peut, en effet, ou ne pas considérer l'existence d'un être ou le considérer comme n'existant pas ; en d'autres mots, l'intelligence peut se borner à *ne pas inclure* dans son concept la raison d'existence, ou elle peut *exclure* de son concept la raison d'existence. Dans le premier cas, l'acte abstractif de l'intelligence est un acte de *précision* mentale, *abstractio praecisiva* (praecidere, retrancher) ; dans le second cas, c'est un acte d'*exclusion*, *abstractio exclusiva*. Le terme de la première abstraction est une *essence réelle*, indifférente à l'existence ou à la non-existence, et c'est la raison pour laquelle l'opération qui y aboutit s'appelle aussi *abstractio secundum indifferentiam* ; le terme de la seconde abstraction, c'est l'essence considérée comme n'existant pas, l'essence *possible* comme telle, *purement possible*.

Pour faire voir que ces distinctions ne sont pas des subtilités vaines, il suffit de considérer que l'*Être divin*, qui est nécessairement ce qu'il est, peut être considéré, par abstraction, comme *essence*, mais ne peut être, sans erreur, considéré comme une essence *purement possible*.

Précisons la notion de l'essence et cherchons la signification des termes synonymes qui servent à la désigner.

**17. Notion plus précise de l'essence.** — L'*essence* ou l'être *réel* est donc, par rapport à l'*existence* ou à l'être *actuel*, *id quod* par rapport à *id quo*, le sujet indéterminé, incomplet, imparfait, par rapport à l'acte qui le détermine, le comble, lui donne sa perfection dernière.

L'essence présente trois aspects qui répondent au triple rôle que nous lui prêtons lorsque nous étudions attentivement la réalité.

Notre aspiration première et constante est de savoir ce que les choses sont ; nous nous demandons à propos de toute chose que nous offre l'expérience : Qu'est-elle ? τί ἐστι ; quid est ? La réponse à cette question, c'est *la définition* de la chose.

Or, nous ne pouvons saisir d'emblée, par un acte d'appréhension unique, ce qu'est une chose ; le terme de notre première appréhension est vague, défectueux, indéterminé ; il nous faut des efforts réitérés pour préciser les contours de notre premier concept, en combler les lacunes, en déterminer les caractères : la raison humaine butine, « ratio humana *venatur* rerum essentias » disent parfois les scolastiques ; aux actes successifs d'appréhension de l'intelligence répondent des raisons objectives, multiples et variées ; ces raisons objectives il nous faut les classer, assigner à chacune d'elles le rôle qui lui revient dans la manifestation de la réalité totale. Celle que nous regardons comme la première, le premier fond constitutif de l'être, nous l'appelons, au sens précis du mot, l'*essence* ; l'essence est ce qui fait, avant tout, que la chose est ce qu'elle est, c'est le *constituant primordial d'une chose*.

Dire directement ce qu'une chose est, c'est, du même coup, *indirectement*, dire ce qu'elle n'est pas, ce qui la *différencie* de tout ce qui n'est pas elle. On comprend donc que l'essence d'une chose est aussi ce qui fait qu'elle est foncièrement distincte de toute autre, ce qui la range dans l'échelle des êtres, en un mot, la *caractéristique primordiale d'une chose*.

Enfin, l'essence étant ce que nous considérons comme le premier fond de réalité d'un être, on comprend que toutes les perfections ultérieures, que l'être est susceptible de recevoir ou capable d'acquérir, sont le complément ou la manifestation de sa perfection essentielle, ce qui revient à dire que l'essence est *la source originelle* de toutes les perfections d'un être.

**18. L'essence abstraite et l'essence concrète.** — La pensée humaine est abstractive ; lorsque les choses existantes s'offrent à nous, elles ne sont point comprises, d'abord, avec tout ce qu'elles possèdent de réalité ; l'intelligence commence par y prendre des caractères applicables à un genre ou à une espèce ; plus tard, seulement, elle comble l'indétermination de ses premiers concepts et parvient alors à discerner, dans les limites d'une même espèce, différents sujets individuels.

Saint Thomas fait attention à ces essences abstraites, lorsqu'il écrit : « L'essence est ce qui constitue la chose au point de vue de son genre propre ou de son espèce et ce que nous désignons par une définition de cette chose, répondant à la question : Qu'est-ce ? » (1)

L'essence a donc, pour nous, une double signification : l'essence *abstraite*, le type *générique* ou *spécifique ;* et l'essence *concrète*, l'*individu* ou la *personne*.

**19. L'essence abstraite : termes synonymes.** — L'essence, οὐσία, essentia, dont nous avons tâché de décrire plus haut les trois principaux aspects, a pour synonymes : en grec, τὸ τί ἐστι ou τὸ τί ἦν εἶναι, εἶδος, φύσις, λόγος ; en latin scolastique, *quod quid est*, *quod quid erat esse*, *species*, *natura*, *ratio rei*, *substantia ;* en français, *la quiddité*, *l'essence spécifique*, *la nature*, *la substance*.

(1) " Essentia est illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie, et quod significamus per definitionem indicantem quid est res. „ S. Thomas, *de Ente et essentia*, cap. I.

Les expressions interrogatives : τί ἐστι τόδε τι ; quid est hoc vel illud ? qu'est-ce que telle ou telle chose ? et les réponses correspondantes : τὸ τί ἐστι ou τὸ τί ἦν εἶναι, quod quid est, quod quid erat esse, la quiddité d'une chose, ce qu'une chose est, nous font considérer l'intelligence aux prises avec les choses que nous aspirons à connaître, ou ces choses elles-mêmes en tant qu'elles font l'objet de nos investigations (1).

Le sens de ces expressions se comprend ; nous ne croyons pas qu'il y en ait de plus claires.

A la question : τί ἐστι ; qu'est-ce que ceci ou cela ? on répond par une définition. Or le mot grec λογος, ou encore ἡ οὐσία κατὰ τὸν λόγον, l'expression latine *ratio rei*, désignent l'objet de cette définition.

Les mots εἶδος, *species*, essence spécifique, qui s'opposent à τόδε τι, *individuum*, *suppositum*, signifient expressément que l'objet de la définition est abstrait, qu'il s'agit d'un type qui embrasse dans son extension, un nombre illimité de sujets individuels ou personnels.

On sait que l'essence des substances corporelles est considérée par Aristote comme un composé de deux principes, l'un déterminant, μορφη ou εἶδος, la forme ; l'autre déterminable, ὕλη, la matière ; or, de ces deux principes constitutifs, le premier est d'une importance supérieure, attendu

(1) L'étymologie de l'expression τὸ τί ἦν εἶναι n'est pas facile à expliquer. L'expression τὸ εἶναι suppose un datif sous-entendu, p. ex. τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, l'être propre à l'homme.

A la question : τι ἐστι τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι ; quel est l'être propre à l'homme ? on répond : τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, l'être propre à l'homme, le voici : c'est celui que met au jour la définition de l'homme.

Faut-il voir dans l'imparfait τί ἦν; quid erat, une forme archaïque de l'expression τί ἐστι; quid est ? Ou est-il permis de voir dans cet imparfait τί ἦν une idée profonde, celle de l'antériorité de l'essence idéale, tant qu'elle est dans le monde des possibles, sur sa réalisation physique dans le monde des existences ?

Nous nous abstenons de trancher la question. Cfr. Schwegler, *Exkurs.*, I, cité par Matthias Kappes, *Aristoteles-Lexikon*, p. 25, Paderborn, 1894.

que toutes les déterminations de l'être viennent de lui ; il en résulte que l'essence porte parfois le nom de εἶδος, ou celui de μορφή, *forma*, *forme* dans une acception secondaire du mot.

L'essence dans sa signification principale, c'est la *substance*. Il en résulte que la substance est un des synonymes de l'essence.

L'être est fait pour agir : nous l'établirons plus loin. Il y a donc lieu de considérer les essences au point de vue de leur réalité et au point de vue de l'action qu'elles sont destinées à accomplir. Les appellations que nous avons énumérées jusqu'à présent sont nées du premier point de vue ; l'appellation de *nature*, φύσις, naît du second. « La nature, écrit Aristote, est l'essence des êtres qui possèdent un principe d'activité » (1). Il ne faudrait pas croire cependant, que l'emploi du mot *nature* soit limité aux cas où la pensée se porte explicitement sur l'action ; en fait, les mots *quiddité*, *essence*, *nature*, s'emploient indifféremment. « *Nature*, dans son acception commune écrit saint Thomas, désigne ce que signifie la définition ; or celle-ci indique ce qu'est une chose ; d'où cette même nature prise dans l'acception commune, s'appelle *essence*, ou *quiddité* » (2).

Nous avons vu ce qu'est l'être *existant* ou *actuel*, ce qu'est l'être *réel* ou l'*essence* ; abordons l'étude de l'*être possible*.

(1) Ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὑτοῖς ᾗ αὐτά. *Met.* IV, 4.

(2) "Natura communis est quam significat diffinitio indicans quid est res ; unde ipsa natura communis, essentia vel quidditas dicitur. „ S. Thomas, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 1.

## § 5

### L'ÊTRE POSSIBLE

**20. L'être possible.** — L'être possible s'oppose, d'une part, à l'être actuel, d'autre part, à l'être de raison. L'être possible n'existe pas dans la nature, c'est ce qui le distingue de l'être actuel, mais il peut y exister, c'est ce qui le distingue de l'être de raison, lequel ne peut y exister.

La *possibilité* d'un être possible peut être considérée à deux points de vue : elle est *intrinsèque* ou *extrinsèque*, *interne* ou *externe*, *négative* ou *positive*.

La possibilité *intrinsèque*, c'est l'absence de contradiction entre les notes constitutives d'une essence donnée, c'est une *non-impossibilité*, de manière que si, de fait, il existe un Être actuel investi de la puissance nécessaire pour conférer à une essence possible l'acte d'existence, rien n'empêche que cette essence ne devienne une réalité actuelle. L'épithète de *négative* caractérise très bien, on le voit, cette possibilité.

La possibilité *extrinsèque*, ou *positive*, suppose tout autre chose qu'une absence de contradiction, elle suppose admise l'*existence* actuelle d'un Être, qui soit la raison suffisante de la production de l'essence que l'on considère comme intrinsèquement possible.

La possibilité interne nous laissait dans le monde idéal : l'aptitude à exister n'entre pas formellement dans son concept.— La possibilité externe ajoute à l'objet supposé intrinsèquement possible, l'aptitude à exister et nous met ainsi en relation avec le monde des existences.

A quoi tient la possibilité des possibles ? En d'autres mots, quel est le fondement de la possibilité ?

**21. Fondement de la possibilité extrinsèque.** — La raison immédiate de la possibilité extrinsèque d'un être ne peut se

trouver que dans l'*existence* d'une cause efficiente capable de le produire.

Toutes les causes efficientes que l'expérience nous fait connaître sont contingentes : il doit donc exister, au-dessus d'elles, un Être qui, de par son essence même, soit actuel et puisse être cause efficiente. Dieu, Acte pur, premier Moteur de l'univers, est ainsi la raison *dernière* de la possibilité extrinsèque des êtres.

C'est l'opinion qu'exprime, en ces termes, le P. Kleutgen :

Toute chose possible suppose, pour devenir actuelle, un autre être qui ne soit pas purement possible, mais actuel.

Car une chose possible ne pouvant s'actualiser elle-même, ne devient actuelle que par l'action d'un autre. Or, cet autre doit être actuel pour pouvoir agir et il est évident que, sans agir, il ne peut conférer aucune réalité. Pour la même raison, il est absurde qu'une chose possible se donne à elle-même l'actualité.

Et l'on n'éviterait pas cette absurdité en supposant que le possible s'actualise de toute éternité. Nous ne nions pas, en effet, que l'on puisse concevoir un être éternellement actué par un autre être — Aristote et quelques scolastiques ont admis cette conception — mais, en tout état de cause, il implique toujours contradiction qu'un être se produise lui-même, parce que l'actuation présuppose, de par sa nature, abstraction faite du point de savoir si elle s'accomplit dans le temps, l'actualité. Le premier de tous les êtres est donc l'être actuel, et non point l'être possible (1).

Ces considérations sont conformes à la doctrine de saint Thomas : « Bien que ce qui est tantôt en puissance, tantôt en acte, écrit le saint Docteur, soit, dans l'ordre du temps, en puissance avant que d'être en acte, il n'en reste pas moins que, considérée en elle-même, l'actualité est antérieure à la potentialité : l'être potentiel ne se réduit pas lui-même en acte ; il faut, au contraire, pour le réduire en acte, l'intervention de quelque chose qui soit déjà en acte. Par

(1) Kleutgen, *Die Phil. der Vorzeit*, 2er Bd, 6e Abh., SS. 55-56. Innsbruck, Rauch, 1879.

conséquent, tout ce qui est de quelque façon potentiel, a quelque chose d'antérieur à soi » (1).

**22. Fondement de la possibilité intrinsèque : Fondement immédiat.** — Les essences que nous connaissons sont formées d'une synthèse de notes qui, dans leur ensemble, constituent un tout indivisible.

Lorsqu'il y a compatibilité entre les diverses notes d'une essence, nous disons que l'essence est intrinsèquement possible.

Peu importe, d'ailleurs, que nous la jugions ou que nous ne la jugions point destinée à exister : sa possibilité interne fait abstraction de tout rapport avec l'existence.

Or, quel est le fondement immédiat, quel est le fondement dernier de la possibilité intrinsèque des êtres possibles ?

Le fondement immédiat de la possibilité intrinsèque des êtres nous est fourni par les êtres contingents soumis à notre expérience dans la nature. Lorsque l'observation nous a fait saisir un être et que l'abstraction en a dégagé les notes constitutives, aussitôt entre ces notes des rapports surgissent : rapports de compatibilité ou rapports d'incompatibilité ; il nous est de prime abord manifeste, que les notes réalisées dans la chose existante sont compatibles et nous disons, en conséquence, que les essences de ces choses existantes sont possibles.

Nous pouvons voir ensuite que certaines essences, formées de notes empruntées à *diverses* choses existantes, sont compatibles entre elles et forment, à leur tour, des essences possibles. On connaît l'exemple classique : « Je n'ai pas vu de montagne en or, mais j'ai vu ici, une

(1) " Quamvis id, quod quandoque est in potentia, quandoque in actu prius sit tempore in potentia quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia ; quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit in actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se. „ S. Thomas, I *Cont. Gent.*, XVI.

montagne, et là, de l'or » ; la comparaison des données fournies par cette double expérience me permet de dire « qu'une montagne en or est possible ».

En résumé, les êtres contingents qui nous entourent dans la nature et qui y tombent ou peuvent y tomber sous notre expérience, nous fournissent l'explication immédiate de la possibilité intrinsèque des êtres. *Ab esse ad posse, valet illatio.*

Mais n'y a-t-il pas lieu de chercher un fondement plus profond à cette possibilité ?

**23. Fondement plus profond de la possibilité intrinsèque. — État de la question.** — Il y a lieu, semble-t-il, de chercher à la possibilité interne des êtres un fondement antérieur aux existences, car :

1° La possibilité se révèle indépendante des existences ; en effet, je puis supposer l'anéantissement de tout ce qui existe dans l'univers : des mondes restent possibles.

Et que l'on ne dise pas qu'ils demeurent possibles, parce que je suppose implicitement l'existence et l'activité de *mon* intelligence qui les juge possibles.

Non, les choses ne sont pas possibles parce que je les juge intelligibles ; au contraire, je les juge intelligibles parce qu'elles sont possibles (1).

(1) La vérité n'est pas l'œuvre d'une quelconque de nos intelligences, observe saint Augustin; personne, en effet, ne peut s'arroger le droit de dire : " *Ma* vérité, *ta* vérité "; tout le monde doit dire : " *La* vérité ". Veritatem quam non possis dicere vel tuam vel meam, vel cujuscumque hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tamquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere communiter : omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit ? S. Aug., *de lib. arbitrio*, lib. II, c. XII.

Saint Augustin rend en termes saisissants, la même pensée, dans son *Commentaire sur la Genèse :* " On peut concevoir, dit-il, que le ciel et la terre, qui ont été créés en six jours, cessent d'exister. Mais il est inconcevable que le nombre 6 ne soit pas l'expression des six unités dont il est formé. " Facilius coelum et terra transire possunt, quae secundum

Je puis supposer, d'ailleurs, l'anéantissement de mon intelligence et de toute intelligence finie ; encore reste-t-il vrai que des pierres, des plantes, des animaux, des intelligences sont possibles (1).

2° Les caractères des possibles sont opposés aux caractères des existences. Les choses existantes sont contingentes, particulières, variables, localisées, temporelles ; par contre, les essences possibles sont nécessairement, universellement, immuablement possibles ; leur possibilité n'est enfermée ni dans les limites de l'espace ni dans celles du temps (2).

numerum senarium fabricata sunt, quam effici possit ut senarius numerus suis partibus non compleatur. S. Aug., *Super Genesim ad litteram*, lib. IV, c. VII.

(1) " Essayons, dit Balmès, d'établir la possibilité des choses, indépendamment de l'existence d'un être réel infini, raison de tous les êtres; le résultat jugera la méthode que j'emploie. Je vais remplacer les réflexions abstraites par un exemple : " L'égalité des diamètres implique l'égalité des cercles „.

„ Nul ne conteste cette proposition. Analysons-la ; c'est une proposition de l'ordre des possibilités; elle fait abstraction, d'une manière absolue, de l'existence des diamètres et des cercles; point d'exception. La proposition est universelle.

„ On voit, au premier abord, que la vérité de cette proposition ne repose point sur notre expérience; notre expérience est et doit être personnelle; quelque multipliée qu'elle soit, quelle que soit sa durée, notre expérience reste toujours infiniment loin de l'universalité.

„ Cette vérité ne relève point de notre manière de comprendre; nous la concevons comme indépendante de notre pensée. Que deviendrait-elle si nous cessions d'être ? Elle resterait ce qu'elle est; ne devant rien à notre existence, elle ne perdrait rien à notre anéantissement. Que si elle dépendait de nous en quelque chose, elle ne serait plus une vérité nécessaire, mais une vérité contingente.

„ Elle ne tient pas même à l'existence du monde des corps; que le monde matériel s'évanouisse, elle restera vraie, nécessaire, universelle.

„ Mais qu'adviendra-t-il si, détruisant toutes choses,tous les corps,toutes les représentations sensibles, toutes les intelligences, nous imaginons le néant universel, absolu ? La proposition restera vraie; il nous est impossible de la tenir pour fausse. Dans toutes les suppositions, notre entendement voit un enchaînement qu'il ne peut détruire; la condition posée, le résultat suit d'une manière infaillible.„ Balmès, *Philosophie fondamentale*, livre IV, ch. XXVI. Trad. Manec; Liége, Lardinois, 1852.

(2) " Quidquid corporis sensu tango, écrit saint Augustin, veluti est hoc

3° Les choses existantes, au moins celles que nous savons exister, sont en nombre fini ; or les possibles ne forment-ils pas une multitude indéfinie ? Où mettre un terme à une série d'êtres possibles ?

4° Enfin, les existences sont si peu le point d'appui nécessaire des possibles, que nous prenons au contraire les types possibles pour juger d'après eux, ce que doivent être ou devraient être les choses existantes.

« Ne disons-nous pas tous les jours, écrit saint Augustin : tel corps est moins blanc, moins régulier de forme qu'il ne devrait être ; telle âme n'a pas la douceur ou le courage qu'elle devrait avoir ? De pareils jugements n'attestent-ils pas la présence en nous d'une norme de vérité, supérieure aux choses de ce monde et à nous-mêmes, que tous nous voyons, mais dont personne ne peut se constituer juge ? » (2)

De ces considérations diverses ne résulte-t-il pas à l'évidence que les choses d'expérience ne suffisent point à rendre raison des possibles et de leurs caractères ?

coelum et terra haec, et quaecumque in eis alia corpora sentio, quamdiu futura sint nescio : septem autem et tria decem sunt, et non solum nunc, sed etiam semper, neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem, aut aliquando septem et tria non erunt decem. Hanc ergo incorruptibilem numeri veritatem, dixi mihi et cuilibet ratiocinanti esse communem. » S. Aug., *de lib. arbitrio*, lib. II, c. VIII.

(1) S. Augustinus, *de lib. arbitrio*, lib. II, c. VIII. Ailleurs, après avoir souligné l'idée que le rapport du nombre 6 aux unités qui le composent est indépendant de l'existence de l'univers créé, le saint Docteur poursuit en ces termes : « La raison, donc, pour laquelle nous pouvons dire que le nombre appelé six est parfait, n'est pas que Dieu a achevé son œuvre en ce nombre de jours ; mais c'est bien parce que le nombre six est parfait que Dieu a voulu accomplir en six jours l'œuvre de sa création. Donc, même si le monde n'avait pas été créé, le nombre six n'en serait pas moins un nombre parfait ; tandis que si le nombre six n'était pas parfait, l'œuvre de Dieu ne pourrait être parfait en fonction de ce nombre. »

Ailleurs encore : « Autant donc sont vraies et immuables les règles qui gouvernent les rapports des nombres, dont l'essence et la vérité s'imposent invariablement et indistinctement à quiconque les considère ; autant aussi sont vraies et immuables les règles de la sagesse, dont vous avez reconnu en quelques exemples l'évidente vérité. »

**24. Une solution à discuter : L'exemplarisme platonicien.** — Le fondement dernier des possibles ne peut être que l'essence divine. Ainsi s'expriment non seulement les Platoniciens ; les Ontologistes : Malebranche, Gerdil ; les Rosminiens ; non seulement Leibniz, Victor Cousin, Balmès, mais presque tous les philosophes scolastiques modernes : Kleutgen, Dupont, Schiffini, etc... (1)

L'essence divine fournit, en effet, et semble pouvoir seule fournir une explication des possibles et de leurs caractères.

Supposé admis qu'il existe un Être nécessaire, se connaissant éternellement tel qu'il est en lui-même et tel qu'il est imitable *ad extra*, par des créatures qui seraient produites en conformité avec son immuable essence, tout s'explique :

1° Imaginez que toute existence contingente et toute intelligence finie disparaissent : Dieu demeure, Être nécessaire, nécessairement imitable par des êtres autres que Lui.

2° Les caractères des possibles, par opposition aux caractères des existences, s'expliquent, car les possibles sont les imitations d'un Être nécessaire, immuable, qui est le prototype de toute réalité et n'est confiné ni dans les limites du temps ni dans celles de l'espace.

3° Il n'y a point de bornes à la multitude des possibles, attendu qu'aucun nombre déterminé d'êtres ne peut épuiser l'imitabilité d'un Être infini.

" Quam ob rem non possumus dicere, propterea numerum senarium perfectum esse, quia sex diebus perfecit Deus omnia opera sua : sed propterea Deum sex diebus perfecisse opera sua, quia senarius numerus est perfectus. Itaque etiamsi ista non essent, perfectus ille esset : nisi autem ille perfectus esset, ista secundum eum perfecta non fierent. „ S. Aug., *Super Genesim ad litteram*, lib. IV, c. VII.

" Quam ergo verae atque incommutabiles sunt regulae numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernentibus, praesto esse dixisti, tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae, de quibus paucis nunc singillatim interrogatus respondisti esse veras atque manifestas. „ S. Aug., *de lib. arbitrio*, lib. II, c. X.

(1) Voir entre autres V. Cousin, *du Vrai, du Beau et du Bien*, 13e leçon et Kleutgen, *Die Phil. der Vorzeit*, 1er Bd. n. 476.

4° Enfin, s'il y a un Dieu qui a présidé, en qualité de cause exemplaire, à l'univers créé, il existe évidemment une norme absolue, immuable, éternelle, qui régit les existences et règle nos jugements.

L'essence divine est donc le fondement *suffisant* des possibles et de leurs propriétés.

Elle en est aussi le fondement *nécessaire :* car, où trouver ailleurs qu'en Dieu le fondement suffisant que nous cherchons ? Les existences finies sont incapables de nous le donner ; en dehors d'elles, il n'y a que Dieu.

**25. Défaut de la théorie.** — Nous ne songeons évidemment pas à contester que l'on peut, au moyen de divers arguments *a posteriori*, démontrer l'existence de Dieu et faire voir ensuite que Dieu, Être intelligent et infini, doit nécessairement concevoir les archétypes des œuvres qu'Il a créées ou qu'Il est libre de créer.

*Après que cette démonstration a été faite*, nous comprenons que la pensée du philosophe s'élève à la conception sublime que le génie de saint Augustin, de saint Bonaventure et de Bossuet se plaisait à contempler, et que l'Écriture traduit en cette formule d'une énergique concision : « Effudit sapientiam suam Deus super omnia opera sua », le Tout-Puissant a répandu sur toutes ses œuvres sa divine sagesse (1). Une philosophie qui n'aboutirait pas à cette *compréhension synthétique* des choses par la sagesse du Créateur, serait incomplète.

Mais la question que nous agitons en ce moment a pour objet l'interprétation *analytique* de la réalité.

Les possibles débordent de toutes parts les existences, nous le reconnaissons.

Eh bien! est-il vrai que leurs propriétés mènent logiquement à l'affirmation nécessaire de l'existence de la Sagesse incréée?

(1) *Eccli.* I, 10.

Voilà la question.

A cette question notre réponse est négative (1).

**26. La vraie thèse scolastique sur le fondement des possibles.** — *Les objets abstraits de l'expérience et analysés par la pensée sont, dans l'ordre analytique, la raison suffisante dernière des possibles et de leurs propriétés.*

*La théorie qui soutient que Dieu, prototype nécessaire et éternel des êtres, est seul la raison suffisante des possibles et de leurs propriétés, aboutit logiquement à l'ontologisme.*

*Preuve de la première partie de la thèse :* Examinons les diverses propriétés des possibles et montrons comment, abstraction faite de l'existence de Dieu, il y a moyen d'en rendre raison :

1° En premier lieu, les possibles sont indépendants de toute existence contingente.

Quoi d'étonnant ? N'est-ce pas le rôle et l'œuvre de l'abstraction intellectuelle de nous faire saisir les choses existantes à part de leur existence, à part de toutes les déterminations concrètes qui l'accompagnent ?

L'existence du sujet pensant est bien, dans l'ordre ontologique, la condition *sine quâ non* de l'exercice du processus abstractif, mais l'*objet* abstrait n'enferme pas, au nombre de ses éléments, l'existence de l'esprit qui exerce l'abstraction. Est-il étonnant, dès lors, que les choses se montrent à nous, sous les prises de l'abstraction, à l'état d'essences, indifférentes à l'existence ou à la non-existence de toute intelligence finie ?

2° L'explication des caractères des essences appartient *ex professo* à la psychologie ; bornons-nous à en reproduire ici ce qui concerne plus spécialement notre thèse.

(1) La question est aussi du ressort de la théodicée, où on la discute sous le nom d'*argument augustinien* ou *leibnizien* de l'existence de Dieu.

Le caractère le plus saillant des possibles est leur *nécessité :* le quartz, par exemple, est possible, *nécessairement* possible.

Comment s'explique cette nécessité ?

Les choses de la nature ne sont point nécessaires ; nos pensées et leur contenu ne le sont pas davantage ; on conçoit que les unes et les autres soient anéanties : la nécessité n'est donc pas une propriété soit des choses, soit des essences abstraites, *comme telles*.

Il faut que l'essence abstraite soit décomposée en ses éléments et que ceux-ci soient comparés les uns aux autres pour que la nécessité surgisse ; il n'y a d'essentiellement *nécessaire* que *les rapports* entre les notes d'un *type abstrait présupposé et analysé.*

La possibilité intrinsèque d'un type exige deux conditions : la première, c'est que le type soit *donné*, c'est-à-dire réalisé et perçu dans la nature ou mentalement conçu ; la seconde, c'est qu'il soit décomposé en ses notes constitutives et que, entre ces notes, il y ait *compatibilité*.

La seconde condition se superpose évidemment à la première : supprimez celle-ci, la seconde s'évanouit.

Considérez un type à l'état abstrait ; déroulez devant la pensée les notes qu'il comprend : vous apercevez, ici, le type complet ; là, les notes découvertes par l'analyse, et vous voyez que, de part et d'autre, le contenu est identique.

Les notes du type sont donc *unissables*, puisque dans le type complet elles sont unies : elles sont *unissables*, c'est-à-dire, *possibles ensemble*, *compossibiles* suivant l'expression heureuse de l'idiome scolastique, *compatibles*.

De même que le type abstrait est identique à ces notes réunies, de même, les notes de la compréhension sont unissables, compossibles, telles qu'elles sont, et forment par leur réunion le type total : principe d'identité.

La nécessité qui régit le principe d'identité régit la com-

patibilité des notes de chacun des types que la nature réalise ou que conçoit la pensée : les possibles réalisés dans la nature ou conçus par la pensée sont donc *nécessaires* au même titre que le principe d'identité.

Ainsi, par exemple, nous voyons ou nous imaginons du quartz : substance qui est formée de silicium et d'oxygène ($Si\ O^2$) et qui cristallise dans le troisième système, et nous nous disons : « que le quartz existe ou n'existe pas dans la nature, le quartz est possible, *nécessairement* possible ».

Quand nous nous exprimons ainsi, que voulons-nous dire?

Si tous les gisements de quartz que recèle notre globe étaient anéantis, il n'en demeurerait pas moins vrai que nous pourrions concevoir une substance composée d'un atome de silicium et de deux atomes d'oxygène et cristallisant dans le système rhomboédrique. De fait, l'expérience nous ayant fait connaître le quartz, il est indubitable que le type *le quartz* peut être conçu. Les propriétés contenues dans la définition du type *le quartz* sont donc compatibles ; nous pouvons concevoir une substance composée d'un atome de silicium et de deux atomes d'oxygène, cristallisant dans le troisième système ; l'union de ces propriétés n'implique aucune contradiction.

Cette absence de contradiction constitue la *nécessaire possibilité* du type. Manifestement, elle suppose que le type soit *donné* au moins dans la pensée ; elle est donc une *nécessité de rapports* qui est *conditionnelle*.

Soit, dira quelqu'un, mais ce type est nécessairement donné. Donc la nécessité de la compatibilité de ses notes est absolue.

Ce type est nécessairement donné ? Qu'en savez-vous ? Vous savez qu'il vous est donné, parce que vous l'avez trouvé dans l'expérience. Mais si l'on ne connaissait par expérience ni la composition du quartz, ni les propriétés respectives du silicium et de l'oxygène qui le composent, y a-t-il

un chimiste au monde qui osât déclarer *a priori* que le quartz est possible ?

Assurément non. Nous n'avons pas dans l'esprit un seul type qui ne soit tiré soit immédiatement soit médiatement de l'expérience. Si l'expérience du type entier et de ses éléments nous faisait défaut, sur quoi nous baserions-nous pour le déclarer possible ?

Mais l'on insistera et l'on dira : Non seulement si tout le quartz existant dans la nature était anéanti, mais si même aucune intelligence finie ne le pensait, le quartz n'en demeurerait pas moins en lui-même possible.

Nous le nions. S'il n'y avait ni quartz dans la nature, ni intelligence pour le penser, il ne serait ni vrai ni faux que le quartz est possible ou que le quartz n'est pas possible.

*A moins que l'on ne suppose* qu'il existe, au-dessus de notre univers créé et de nos intelligences finies, une intelligence infinie qui trouve en son essence un fondement à tous les possibles. Mais *supposer* qu'il existe une intelligence infinie, c'est supposer *ce qui*, dans la controverse actuelle, *est en question*.

« Etiamsi intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae, écrit saint Thomas, in ordine ad intellectum divinum (posito quod existentia hujusmodi intellectus praecognosceretur). Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret ». (1)

En résumé, aucune essence possible n'est *absolument* nécessaire. La seule chose nécessaire c'est que, posé l'existence, soit dans la nature, soit dans la pensée humaine, d'une essence donnée, il se produise, entre les éléments qui la constituent, des rapports nécessaires d'identité ou de non-identité : bref, la nécessité des possibles est *une nécessité conditionnelle de rapports*.

(1) S. Thomas, *de Veritate*, q. I, a. 2.

De même leur immutabilité appartient conditionnellement aux mêmes rapports.

Enfin, les possibles ne sont universels et éternels que dans une acception négative : ils sont indépendants de toute circonstance particulière de matière, de temps et d'espace.

3° Un type abstrait est le fondement de types possibles en nombre illimité. En effet, lorsqu'une chose d'expérience est présente à l'esprit à l'état abstrait, il suffit de la comparer, par une opération réflexive, aux types individuels qui en sont la réalisation concrète, pour voir qu'elle leur est applicable indéfiniment.

Par cela même qu'un type abstrait n'est lié à aucune circonstance particulière de matière, d'espace ou de temps, il est applicable dans n'importe quelles circonstances de matière, d'espace et de temps. Or, dire qu'un type essentiel est applicable dans n'importe quelles circonstances de matière, de temps ou de lieu, n'est-ce pas dire équivalemment qu'il est partout, toujours, *indéfiniment possible ?*

Soit, dira-t-on, les rapports entre les éléments analytiques d'une essence abstraite ne sont éternels que dans l'acception négative du mot : mais la réalité objective représentée par l'essence abstraite n'est-elle pas *positivement* indépendante du temps ?

Toujours la même confusion, répondrons-nous.

La réalité objective représentée par l'essence abstraite est empruntée à l'expérience, c'est-à-dire aux choses sensibles dont l'existence est évidemment *temporelle*.

S'il existe un Être divin, positivement éternel, et que nous eussions l'intuition des types possibles qu'Il doit connaître, nous verrions assurément des possibles *positivement* éternels. Mais existe-t-il un Être positivement éternel ?

Toujours est-il que, s'il existe, — son existence est l'objet du présent débat —, nous ne sommes point associés à la science infinie qu'il a des possibles éternels.

L'éternité des possibles ne peut donc être pour nous que *négative* et *hypothétique*.

4° Je sais bien que ces conclusions terre à terre nous heurtent. Depuis notre enfance, notre pouvoir d'abstraction s'exerce sur les données de l'expérience. Nous nous sommes ainsi familiarisés avec un monde de types abstraits que nous avons construits nous-mêmes; ils *nous semblent* aujourd'hui des modèles *préexistants* aux choses et à nos premières pensées; ils forment comme une réserve de prédicats dont nous sommes tous, de façon habituelle, en possession et que nous appliquons couramment aux sujets qui tombent sous notre expérience présente; les relations nécessaires, universelles, éternelles qui surgissent du rapprochement de ces types abstraits et de leurs éléments essentiels, nous semblent un système éternel de principes et de conséquences, investi d'un pouvoir législatif, auquel le monde à créer devait se soumettre, auquel à n'importe quel moment du temps les réalités concrètes et les intelligences qui raisonnent sur elles doivent fatalement obéir.

Or, la préexistence éternelle de ces types essentiels, que Platon appelait le monde intelligible, τόπος νοητός, le pouvoir législatif éternel de leurs relations, sont une illusion d'optique mentale.

Ces essences abstraites sont notre œuvre, les principes fondés sur elles sont notre œuvre.

Lorsque nous entrons dans le domaine de la *spéculation réfléchie* où l'illettré lui-même pénètre à ses heures, où se fixe à demeure le métaphysicien, les types abstraits et leurs lois nécessaires nous y ont devancés; ils sont là, en quelque sorte, au sommet de l'âme, éclairant toutes et chacune de ses démarches, comme le soleil baigne notre vie physique et dirige chacun de nos mouvements.

Mais la pensée réfléchie, on l'oublie trop, est *consécutive* à un premier exercice spontané de l'esprit, à un premier développement spontané de nos connaissances.

Or, l'idéogénie prouve que le premier exercice spontané de l'esprit ne présuppose que deux choses ; du côté de la réalité : des choses sensibles, contingentes, variables, temporelles ; du côté du sujet pensant : le pouvoir d'emprunter à ces données sensibles des types soustraits aux limitations du concret, du temps et de l'espace, et celui de réfléchir sur ces types abstraits, pour les universaliser dans la pensée et pour faire surgir entre leurs éléments constitutifs des relations nécessaires, immuables, éternelles.

On nous objectera peut-être, que nous n'avons point le souvenir de la formation de ces « types éternels », de ces « normes supérieures » qui éclairent aujourd'hui pour nous la réalité et dirigent nos jugements.

En effet, la formation des types abstraits qui président à nos jugements échappe aujourd'hui à notre souvenir, mais la psychologie rend compte de ce fait. Les opérations directes ou spontanées, à raison de l'intensité, de la célérité et de la facilité avec lesquelles elles s'accomplissent, échappent en grande partie à la conscience tandis qu'elles s'effectuent et, par suite, ne laissent point ou ne laissent guère dans le souvenir, de traces de leur première origine (1).

Nous sommes ainsi enclins à nous figurer que ces types abstraits ne sont pas notre œuvre, qu'ils existent en nous, ou plutôt au-dessus de nous, indépendamment de nous et l'on comprend alors l'illusion psychologique qui faisait dire à Platon : « Si quelqu'un vient me dire que ce qui fait qu'une chose est belle, c'est la vivacité de ses couleurs ou la proportion de ses parties, et d'autres choses semblables, je laisse là toutes ces raisons, qui ne font que me troubler, et je réponds simplement, presque naïvement, ce que j'éprouve : rien ne la rend belle, sinon la présence en elle du beau ou sa participation au beau, de quelque manière que cette

(1) Nous développerons cette observation importante en *Critériologie spéciale.*

participation se fasse ; car je n'assure rien là-dessus ; j'assure seulement que toutes les belles choses sont belles par la présence du beau même, τῷ καλῷ τὰ καλὰ γίγνεται καλά. Tant que je m'en tiendrai à ce principe, je ne crois pas pouvoir me tromper, et je suis persuadé que je puis répondre en toute sûreté que les belles choses sont belles par la présence du beau, et que les choses grandes ou petites sont grandes ou petites à raison de la grandeur ou de la petitesse dont elles sont participantes. » (1)

La doctrine de saint Augustin sur les règles invariables des nombres, sur les principes immuables de la sagesse, plus généralement sur la vérité, s'inspire manifestement de cet idéalisme platonicien.

*Concluons* cette première partie de notre démonstration : Donc les possibles et leurs caractères trouvent une explication *suffisante* dans les choses d'expérience, à la condition que l'on accorde à l'intelligence humaine, le pouvoir de les concevoir abstraitement, et celui de réfléchir sur ces types abstraits pour les analyser, les universaliser et les prendre ensuite comme normes des choses et de nos jugements.

*Preuve de la seconde partie de la thèse : La théorie qui soutient que Dieu, prototype nécessaire et éternel des êtres, est seul la raison suffisante des possibles et de leurs propriétés, aboutit logiquement à l'ontologisme.*

Nous savons déjà, par la démonstration précédente, qu'il n'est *pas nécessaire* de rattacher à Dieu, prototype éternel des êtres, l'explication des possibles et de leurs propriétés.

(1) *Phédon.* Voir trad. E. Saisset, Paris, Charpentier, p. 91. Cfr. D. Mercier, *Critériologie générale*, 4e éd., p. 290. « La nature réelle des choses, écrit Lotze, est, dans l'existence, le premier ou l'unique élément; quant aux lois nécessaires, ce sont des symboles de cette nature, des répétitions secondaires de sa primordiale manière d'être et d'agir, et ce n'est que pour notre connaissance qu'elles semblent être des modèles préexistants qu'imiteraient les choses. » Lotze, *Métaphysique*, ch. IV ; trad. Duval, p. 94.

Nous ajoutons, dans cette seconde partie de la thèse, qu'il n'est *pas possible* de soutenir cette interprétation idéaliste, sans tomber dans l'ontologisme.

En effet, pour saisir une relation de ressemblance, il faut saisir les deux termes de la relation.

Pour saisir la ressemblance des êtres créés ou créables avec leur prototype divin et montrer, en conséquence, que celui-ci rend raison des caractères de ceux-là, il faudrait voir et les êtres créés ou créables et le prototype d'après lequel ils ont été ou pourraient être créés.

Or le prototype divin, nous ne le voyons pas ; seuls les ontologistes soutiennent que nous en avons l'intuition.

Donc la ressemblance que les êtres créés ou créables ont avec lui nous échappe, et dès lors le prototype éternel des essences finies ne peut nous rendre raison des caractères dont celles-ci sont investies.

Duns Scot le remarque en excellents termes : « Conformitas rerum ad exemplar increatum non potest intelligi nisi illo exemplari cognito, quia relatio non est cognoscibilis nisi cognito extremo ; ergo falsum est exemplar aeternum esse rationem cognoscendi. » (1)

Admettons pour un instant, que la nécessité inhérente aux possibles ne soit pas une nécessité de rapports tout hypothétique, mais quelque chose d'*absolu*.

Une propriété absolue ne peut être inhérente qu'à un sujet absolu.

Or aucun être fini n'est un sujet absolu.

Dieu est donc le sujet auquel est inhérente la nécessité des possibles.

Mais alors, quiconque voit la nécessité des possibles la voit donc identifiée à l'Être nécessaire.

L'Ontologisme devient ainsi l'aboutissement logique de l'idéalisme.

(1) Duns Scot, *I Sent.* Dist. III, q. IV.

De même, cette possibilité *positive* que l'on se plaît à reconnaître aux êtres possibles, indépendamment et des existences contingentes et de nos conceptions abstraites, présuppose un sujet.

Quel est ce sujet ?

Si ce n'est ni une chose d'expérience ni un objet de la pensée, ce ne peut être que l'Être divin.

Encore une fois, la théorie aboutit logiquement à l'ontologisme (1).

D'où la *conclusion générale de la thèse :* La raison suffisante des possibles et de leurs caractères se trouve dans les choses elles-mêmes, en tant qu'elles forment l'objet de notre pensée abstraite.

Il est erroné et illogique de soutenir que, dans l'ordre analytique, cette raison suffisante ne peut se trouver qu'en Dieu, Être nécessaire, sagesse incréée.

**27. Retour synthétique de l'essence divine aux possibles.**— Bien que les essences des choses d'expérience, envisagées sous leur forme abstraite, soient la raison explicative, suffisante et nécessaire, des possibles et de leurs propriétés, toutefois, dans une étude *synthétique*, que les scolastiques appelaient *régressive*, il est légitime et indispensable de rattacher les résultats de l'analyse à l'essence divine et à sa nécessaire imitabilité.

En effet, lorsque nous avons pu, par un procédé analytique, démontrer que Dieu existe et qu'Il doit être la cause exemplaire de toutes ses œuvres, il est incontestable que la possibilité intrinsèque des choses s'éclaire d'un jour nouveau.

(1) Nous envisageons ailleurs la théorie de l'exemplarisme au point de vue critériologique ; ici, nous omettons ce point de vue. Cfr. *Critériologie générale,* nn. 92 et 93.

Néanmoins, cette vue confirmatrice elle-même, il ne faut pas s'en exagérer l'importance.

Si nous connaissions l'essence divine en elle-même, comme Dieu la connaît, assurément nous y trouverions une vue synthétique adéquate de l'ordre universel ; mais, pour cela, il faudrait que nous eussions l'intuition de l'Infini. Telle qu'elle est, négative et analogique (1), notre connaissance de l'Être divin ne peut que très imparfaitement nous aider à mieux comprendre, par voie de contraste, les caractères des possibles finis ; nous sommes toujours réduits, en effet, à scruter les relations inévitablement obscures entre un analogue principal et des analogues dérivés.

**28. Corollaires de la théorie précédente sur le fondement des possibles.** — Nous l'avons fait remarquer, les choses ne sont pas intrinsèquement possibles parce qu'elles sont intelligibles, mais elles sont au contraire intelligibles parce qu'elles sont intrinsèquement possibles.

Il nous faut un objet pensable, pour pouvoir penser : une pensée vide d'objet ne se conçoit point.

Or, lorsqu'un objet est pensé et analysé par l'esprit, la compatibilité de ses notes nous fait dire qu'il est intrinsèquement possible ; par suite, il est intelligible ; au contraire, des notes incompatibles entre elles sont, en leur ensemble, inintelligibles. L'esprit humain est incapable de penser *un* objet formé d'éléments contradictoires.

Je conçois un être vivant, je conçois un être non-vivant ; mais il m'est physiquement impossible de me former le concept d'un être vivant non-vivant.

Donc la *possibilité intrinsèque* des êtres est *logiquement antérieure à leur intelligibilité.*

De même, l'*impossibilité intrinsèque* d'un être est *logiquement antérieure à son inintelligibilité.*

(1) Voir D. Mercier, *Psychologie,* 5e édition, no 180.

La possibilité *extrinsèque* (1) d'un être est son pouvoir d'exister, sa productibilité.

L'existence est l'actualisation d'une essence : « esse est id quo aliquid est ; esse est ultimus actus. » L'existence présuppose donc une essence qui reçoive l'acte d'existence.

Donc la possibilité extrinsèque de l'être ou le pouvoir d'exister, présuppose logiquement la possibilité intrinsèque du type essentiel susceptible d'existence.

De même, l'improductibilité des êtres ou leur impossibilité extrinsèque est logiquement postérieure à leur impossibilité intrinsèque.

En résumé, l'intelligibilité et la possibilité extrinsèque des êtres sont consécutives l'une et l'autre à leur possibilité intrinsèque.

**29. Théorie volontariste sur le fondement dernier des possibles.** — Descartes a émis une théorie d'une étrange audace sur le fondement dernier de la possibilité des êtres. Si nous le comprenons bien, voici quelle est à ce sujet la suite de ses idées :

Dieu est un Maître souverain : rien ne peut limiter sa toute-puissance, rien ne peut enchaîner son absolue liberté.

Or, supposé que, antérieurement à l'acte de volonté qui a décidé la création, quelque chose se fût présenté comme bon ou comme mauvais, comme meilleur ou comme moins bon à la pensée du Créateur, l'acte de la création n'eût pas été souverainement libre. Car, dans cette supposition, Dieu eût été empêché de faire ce qui était mal, il eût été au contraire déterminé à faire ce qui était meilleur.

Donc, antérieurement au vouloir divin, il n'y a ni bien ni mal, ni ordre ni désordre ; « il n'y a, dit expressément

(1) Nous entendons parler exclusivement de la possibilité extrinsèque des êtres finis. En Théodicée, nous aurons l'occasion de rechercher sous quelles réserves et dans quel sens ces notions de possibilité intrinsèque et de possibilité extrinsèque sont applicables à l'Être infini.

Descartes, ni ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui ne dépende de la volonté de Dieu. »

Mais l'objection saute aux yeux.

Est-il concevable que ce que nous appelons ordre ou désordre, bien ou mal, vrai ou faux, s'offre au choix divin indifféremment ? Est-il croyable que Dieu eût pu faire, par exemple, « que les créatures ne fussent point dépendantes de lui, que les rayons du cercle ne fussent pas égaux, que deux fois quatre n'eussent pas été huit », etc. ?

A cette objection Descartes fait plusieurs réponses :

J'avoue, dit-il d'abord, que ces propositions sont inconcevables, mais qu'importe, puisque nous savons par ailleurs qu'il n'est rien qui ne doive dépendre de la volonté divine.

Au surplus, ajoute-t-il, cette inconcevabilité même, toute relative à l'intelligence humaine, peut être l'œuvre de Dieu. « Il a été très facile à Dieu d'ordonner tellement certaines choses que les hommes ne pussent pas comprendre qu'elles eussent pu être autrement qu'elles sont. »

Mais n'y a-t-il donc rien de nécessaire pour Dieu ? La liberté divine est-elle affranchie absolument de toute loi ?

Oui, la liberté divine est absolue. « Encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues ; car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires et de le vouloir nécessairement ou d'être nécessité à le vouloir. »

Mais enfin, dira-t-on, le vouloir divin n'est pas arbitraire ; il doit être dirigé par une pensée et se trouve en conséquence lié par les exigences de la vérité.

Non, réplique Descartes : « en Dieu, vouloir et connaître c'est tout un ; c'est donc parce qu'il veut une chose que Dieu la connaît, et c'est pour ce motif seulement que la chose est

vraie ». « Nous ne devons concevoir aucune préférence ou priorité entre l'entendement de Dieu et sa volonté ; car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en Lui qu'une seule action toute simple et toute pure. »

Voici, au surplus, un exposé textuel de la théorie de Descartes :

" Quand on considère attentivement l'immensité de Dieu, on voit manifestement qu'il est impossible qu'il y ait rien qui ne dépende de lui, non seulement de tout ce qui subsiste, mais encore qu'il n'y a ni ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui n'en dépende ; autrement, comme je disais un peu auparavant, il n'aurait pas été tout à fait indifférent à créer les choses qu'il a créées. Car si quelque raison ou apparence de bonté eût précédé sa préordination, elle l'eût sans doute déterminé à faire ce qui était de meilleur : mais, tout au contraire, parce qu'il s'est déterminé à faire les choses qui sont au monde, pour cette raison, comme il est dit en la *Genèse*, " elles sont très bonnes „, c'est-à-dire que la raison de leur bonté dépend de ce qu'il les a ainsi voulu faire. Et il n'est pas besoin de demander en quel genre de cause cette bonté, ni toutes les autres vérités, tant mathématiques que métaphysiques, dépendent de Dieu ; car, les genres de causes ayant été établis par ceux qui peut-être ne pensaient point à cette raison de causalité, il n'y aurait pas lieu de s'étonner quand ils ne lui auraient point donné de nom ; mais néanmoins ils lui en ont donné un, car elle peut être appelée efficiente ; de la même façon que la volonté du roi peut être dite la cause efficiente de la loi, bien que la loi même ne soit pas un être naturel, mais seulement, comme ils disent en l'école, un être moral. Il est aussi inutile de demander comment Dieu eût pu faire de toute éternité que deux fois quatre n'eussent pas été huit, etc., car j'avoue bien que nous ne pouvons pas comprendre cela ; mais puisque d'un autre côté je comprends fort bien que rien ne peut exister, en quelque genre d'être que ce soit, qui ne dépende de Dieu, et qu'il lui a été très facile d'ordonner tellement certaines choses que les hommes ne pussent pas comprendre qu'elles eussent pu être autrement qu'elles sont, ce serait une chose tout à fait contraire à la raison de douter des choses que nous comprenons fort bien, à cause de quelques autres que nous ne comprenons pas et que nous ne voyons point que nous

ne devions comprendre. Ainsi donc il ne faut pas " penser que les vérités éternelles dépendent de l'entendement humain ou de l'existence des choses„, mais seulement de la volonté de Dieu, qui, comme un souverain législateur, les a ordonnées et établies de toute éternité (1). „

Dans une de ses lettres, le philosophe français rencontre les objections que soulève inévitablement sa théorie. Il faut citer intégralement cette page significative :

" Pour la difficulté de concevoir comment il a été libre et indifférent à Dieu de faire qu'il ne fût pas vrai que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement que les contradictoires ne peuvent être ensemble, on la peut aisément ôter en considérant que la puissance de Dieu ne peut avoir aucune borne ; puis aussi en considérant que notre esprit est fini, et créé de telle nature qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles, mais non pas de telle sorte qu'il puisse aussi concevoir comme possibles *celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu'il a voulu toutefois rendre impossibles;* car la première considération nous fait connaître que Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût vrai que les contradictoires ne peuvent être ensemble, et que par conséquent il a pu faire le contraire ; puis l'autre nous assure que, bien que cela soit vrai, *nous ne devons point tâcher de le comprendre,* parce que notre nature n'en est point capable. Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues ; car, *c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires et de le vouloir nécessairement ou d'être nécessité à le vouloir.* J'avoue bien qu'il y a des contradictions qui sont si évidentes, que nous ne les pouvons représenter à notre esprit sans que nous les jugions entièrement impossibles, comme celle que vous proposez : " Que Dieu aurait pu faire que les créatures ne fussent point dépendantes de lui „ ; mais nous ne nous les devons point représenter pour connaître l'immensité de sa puissance, *ni concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté ; car l'idée que nous avons de Dieu*

(1) *Œuvres de Descartes, Réponses aux sixièmes objections;* éd. V. Cousin, T. II, p. 353.

*nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action toute simple et toute pure* (1). „

Un philosophe suisse, M. Charles Secrétan, a repris sans hésitation le principe de Descartes : « Dieu est absolue liberté » et en a fait le fondement de tout un système de philosophie : *La philosophie de la liberté.*

“ L'être réel, l'être vrai, écrit M. Secrétan, est par lui-même, il est cause de son existence. Étant cause de son existence, il est cause de sa propre loi, il détermine la manière dont il se produit... L'être existant par lui-même ne tient sa liberté que de lui-même, c'est-à-dire qu'il se la confère. Substance, il se donne l'existence... Absolu, il se donne la liberté. L'être inconditionnel est cause de sa propre liberté. Libre vis-à-vis de sa liberté même, il n'est que ce qu'il veut être, il est tout ce qu'il veut être, parce qu'il veut l'être... *Je suis ce que je veux*, telle est la formule de l'inconditionnel, il n'y en a pas d'autre (2). „

Posé ce principe métaphysique, le philosophe de Lausanne continue :

“ Dieu est absolue liberté. Tout est possible, même les contraires, à l'absolue liberté. Les contraires ! il semble que ce soit la barrière immuable qui nous oblige à rétrograder, en abandonnant l'idée que nous avons poursuivie jusqu'ici. La liberté ne peut pas aller jusqu'à faire qu'une chose soit et ne soit pas en même temps ; elle est donc assujettie à une loi, savoir à la loi de la raison. Il y a ici une objection en apparence insurmontable ; mais ce n'est qu'une apparence ; une réflexion attentive la dissipera.

„ La liberté absolue n'est pas soumise à la raison, elle est le principe de la raison. Dieu est l'auteur de notre raison ; c'est nous, et non pas lui, qui sommes soumis à l'empire de la raison.....

(1) *Ouv. cit.*, T. IX, p. 170. C'est nous qui soulignons les passages en italiques.

(2) Ch. Secrétan, *La philosophie de la liberté.* Leçon I, pp. 16 et 17.

Un théologien catholique contemporain, le Dr Schell, de Wurzbourg, a émis sur “ l'aséité „ divine, des idées pareilles à celles de M. Secrétan. Il écrit, entre autres, ces lignes étranges : “ La nécessité d'affirmer l'existence d'une cause première entraîne la conception *d'un être qui se produit lui-même.* „ Schell, *Katholische Dogmatik*, I, ss. 268,277. Paderborn, 1889.

„ Nous n'entendons pas sans doute que Dieu veuille et ne veuille pas la même chose par le même acte et sous le même point de vue. Une telle volonté se neutraliserait et se détruirait elle-même. Lorsque nous reconnaissons que Dieu a voulu quelque chose, nous avons donc le droit d'affirmer comme vrai tout ce qui est compris dans l'idée de cette volonté. Nous pouvons constater par la pure analyse, par la nécessité de la pensée, ce qu'un tel acte renferme, et admettre sur la foi de cette nécessité ce que l'analyse nous fait découvrir en lui. Il y a donc toujours une nécessité, mais une nécessité qui procède de la liberté et qui en relève. Cette nécessité n'est que la réalité, le sérieux de notre affirmation. C'est la nécessité *pour nous* de penser ce que nous pensons ; ce n'est point une nécessité pour Dieu, ce n'est point une loi imposée à Dieu. En effet, si nous ne concevons pas la coexistence des contraires dans l'abstrait, nous la concevons fort bien dans le concret, tellement que le concret n'existe que par les contraires. On accorde donc que Dieu peut vouloir les contraires, lorsqu'on lui attribue l'origine des réalités concrètes (1). „

**30. Critique générale de la théorie volontariste.** — 1° La théorie que nous venons d'exposer ne rend pas compte du caractère de nécessité que l'ordre métaphysique, soit spéculatif soit moral, révèle à la conscience.

Incontestablement, nous sommes nécessités à penser que deux fois quatre font huit ; s'insurger contre Dieu nous apparaît chose mauvaise, absolument mauvaise, en quelque condition que la créature puisse se trouver placée. Il y a là des faits de conscience dont la philosophie doit chercher la raison suffisante.

Or, d'où vient à la conscience la manifestation de cette nécessité ?

De la volonté divine, répond-on.

La théorie exige, en effet, que l'on réponde ainsi. Mais comment comprendre qu'un vouloir qui n'est pas intrin-

(1) *La philosophie de la liberté : L'idée.* Leçon XVII. Cfr. *Recherches de la méthode*, notamment les ch. III et IV : *La philosophie. — La conscience morale.*

sèquement nécessaire, soit le principe d'un ordre de choses qui se manifeste évidemment à nous avec le caractère de nécessité intrinsèque ? Comment une cause indifférente *ad utrumlibet* aurait-elle un effet déterminé *ad unum ?*

Il serait contradictoire de soutenir qu'il peut en être ainsi.

Et comme les volontaristes ne contestent pas que, dans l'ordre établi par la volonté divine, le principe de contradiction régit la raison humaine, ils ne peuvent se dérober au reproche de contradiction que nous leur adressons.

2° Il y a aussi une contradiction à prétendre avec Descartes qu'un Être nécessaire, c'est-à-dire un Être qui est *nécessairement* ce qu'il est, pourrait être imitable de façons opposées.

Évidemment, lorsque nous disons d'un être qu'il est imitable, nous voulons dire que *tel qu'il est, il est imitable, et uniquement tel qu'il est.*

Or, Dieu est nécessairement tel qu'il est.

Donc, Dieu est nécessairement imitable tel qu'il est, et uniquement imitable tel qu'il est.

Les modes d'imitabilité de l'Être divin s'appellent les possibles.

En conséquence, il n'y a qu'un ordre de possibles et, pour qui admet la nécessité de l'Être divin, il est absurde de concevoir divers ordres de possibles contraires l'un à l'autre.

3° Au surplus, sans chercher en Dieu le fondement ontologique dernier de la possibilité des êtres, nous avons vu que, envisagées en elles-mêmes, les essences sont nécessairement ce qu'elles sont : lorsqu'elles sont soumises à l'analyse de la pensée, il surgit entre leurs éléments constitutifs, des rapports nécessaires. Quatre et quatre font nécessairement huit : nous voyons la nécessité de ce rapport, abstraction faite de la nécessité de l'Être divin.

Pourquoi quatre et quatre font-ils nécessairement huit ? Parce que ces deux parties réunies : « quatre et quatre » sont la même chose que le tout « huit ». Nier le rapport : « quatre et quatre font huit, » c'est donc nier le principe d'identité : « ce qui est, est ».

Et si l'on demandait ultérieurement pourquoi une chose est identique à elle-même ; pourquoi elle ne peut être à la fois ce qu'elle est et la négation de ce qu'elle est, il faudrait répondre avec Aristote qu'une pareille question n'a point de sens. « Quaerere quare homo est homo, nihil est quaerere », dit Aristote. Demander pourquoi l'homme est homme, c'est en effet ne rien demander, car l'unique raison pour laquelle l'homme est homme, c'est cette raison générale qu'une chose est ce qu'elle est ; prétendre nier ou contester que ce qui est, est, c'est vouloir supprimer l'exercice de la pensée.

**31. Critique du point de vue cartésien.** — La métaphysique volontariste de Descartes manque de fondement ; l'essai d'explication auquel a recours le philosophe français s'inspire d'une équivoque.

La toute-puissance souveraine de Dieu consiste dans le pouvoir de créer, avec une indépendance absolue, tout ce qui est créable, c'est-à-dire tout ce qui s'offre à la pensée divine comme intrinsèquement possible et à la volonté divine comme intrinsèquement bon ; mais elle n'entraîne point la faculté de rendre possible ce qui est impossible, de rendre bon ce qui est mauvais.

Libre au philosophe de s'interdire toute spéculation sur la vie divine, sous prétexte que l'Être divin échappe à notre contemplation directe. Mais, du moment que nous voulons nous enquérir de l'essence et des perfections divines, les lois de l'idéologie dominent, bon gré mal gré, nos recherches. Nous ne pouvons connaître Dieu que par analogie avec les êtres contingents et finis, et par conséquent les

réalités et les lois du monde contingent et fini, doivent nécessairement nous servir de terme de comparaison.

Or, parmi les réalités finies, il y a une essentielle subordination de l'être extrinsèquement possible à l'intelligible, de l'intelligible au possible intrinsèque et du possible intrinsèque lui-même au type essentiel que présuppose la pensée.

Donc, *a pari*, il faut considérer en Dieu la volonté toute-puissante, cause première universelle des existences, sous la direction de l'omniscience divine, et reconnaître que celle-ci a pour objet l'essence divine et les types essentiels dont l'imitabilité nécessaire de l'Être divin fonde la possibilité.

Vaine est l'échappatoire à laquelle a recours le philosophe français : « En Dieu, vouloir et connaître c'est tout un ; la raison pour laquelle Dieu connaît une chose c'est qu'il la veut. » « Ex hoc ipso quod Deus aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantùm talis res est vera. »

D'abord, répliquerons-nous, on pourrait retourner la proposition et dire : « En Dieu, vouloir et connaître c'est tout un ; la raison pour laquelle Dieu veut une chose, c'est qu'il la connaît ; son intelligence est la raison suprême du bien : Ex hoc ipso quod aliquid cognoscit, ideo vult, et ideo tantùm talis res est bona. »

Les deux inférences sont aussi fautives l'une que l'autre.

Assurément, le vouloir et le connaître sont *en Dieu* une même chose. Mais cette chose unique n'est formellement ni intelligence ni volonté. Elle est une réalité supérieure et à l'intelligence et à la volonté, une substance supérieure à toutes les substances dont nous avons idée, ὑπερούσια, *supersubstantia*, ainsi que la désignent volontiers les Pères de l'Église et les Docteurs de l'École. Mais cette substance transcendante, en son entité absolue, échappe à nos intui-

tions. Dès lors, ou il faut se borner à affirmer qu'elle est sans chercher à comprendre ce qu'elle est ; ou il faut l'apprécier et en parler d'après ce que nous savons, par une expérience directe, de l'expansion de la vie créée.

De même que, en la créature, la volonté n'est point identifiable à l'intelligence, ni la volonté et l'intelligence à l'être qui les possède ; de même, ce que nous concevons en Dieu sous forme de volonté n'est point identifiable par nous à ce que nous concevons en Lui sous forme d'intelligence, et l'intelligence et la volonté à leur tour ne peuvent être impunément confondues par nous avec l'Être divin (1).

**32. Critique du point de vue de M. Secrétan.** — « L'absolu est cause de son existence, cause de sa propre loi, il détermine la manière dont il se produit. »

Ces lignes du philosophe suisse renferment une contradiction qu'il est à peine besoin de relever.

« Être cause de sa propre existence » ! « Se produire » !

Mais pour être cause, il faut exister. L'être qui serait

(1) Francisque Bouillier nous paraît avoir attaché une importance exagérée à cette considération émise par Descartes qu'il n'y a point de distinction, en l'Être absolument simple, entre l'intelligence et la volonté. Dans la 3me édition de son *Histoire de la philosophie cartésienne*, il écrit : " Ainsi, en allant au fond de la doctrine de Descartes sur la liberté de Dieu, on voit qu'il ne l'affranchit nullement de toute règle et de toute raison, puisqu'il identifie en lui la volonté et la connaissance et ne les sépare pas de son essence même. „ Et il ajoute en note : " Nous pensons avoir ainsi modifié, après un examen plus attentif, le jugement que nous avions porté dans les précédentes éditions sur la manière dont Descartes entend la liberté de Dieu... Fr. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3me éd., t. I, pp. 98 et suiv.

Nous ne saurions partager l'interprétation optimiste de Fr. Bouillier.

Nous voyons bien que Descartes s'efforce de concilier avec la liberté divine l'immutabilité, qui lui apparaît impossible à nier, des vérités métaphysiques ; mais le moyen de conciliation auquel il a recours est manifestement inefficace. Si la volonté divine est la source autonome de la possibilité des choses, l'immutabilité de l'ordre métaphysique et de l'ordre moral est inévitablement compromise. On a beau présumer avec Descartes que la volonté divine est immuable ; rien n'autorise à affirmer qu'elle l'est.

cause de son existence, devrait exister pour produire son existence !

L'être qui est supposé se produire n'existe pas, puisqu'il a besoin d'être produit. Néanmoins, il existe, puisqu'il est capable d'exercer une action productrice.

La contradiction est flagrante (1).

Revenons à la πρῶτη οὐσία, objet principal de l'Ontologie.

## § 6

### ANALYSE DÉTAILLÉE DE LA SUBSTANCE PREMIÈRE

**33. Ordre des questions qui vont suivre.** — Une première analyse, superficielle, de cet être subsistant qui tombe sous

(1) Secrétan voudrait placer sa philosophie sous le patronage de Duns Scot, et plusieurs commentateurs du Docteur subtil (Voir PLUZANSKI, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, ch. IV) lui prêtent des théories qui, pour le moins, sont favorables au volontarisme, si même elles n'y conduisent pas nécessairement.

Nous croyons qu'il y a là une méprise. Duns Scot n'enseigne pas que la bonté des choses a sa source dans un vouloir libre de Dieu.

Au contraire, il dit expressément que, antérieurement au vouloir divin, les choses sont, de leur nature, bonnes à vouloir, " volibilia ex natura sua „.

L'originalité de sa théorie de la volonté est ailleurs. La liberté ne consiste pas seulement, observe-t-il, à vouloir ceci ou cela, mais encore à vouloir ou à ne vouloir pas. Cette liberté de vouloir ou de ne vouloir pas est intrinsèquement inaliénable. Elle ne s'exerce pas seulement en présence de biens partiels, ainsi que le soutient saint Thomas, mais même en présence du bien complet.

Je concède, dit Scot, que la volonté ne peut répudier le bien complet, mais elle peut toujours ne pas le vouloir. " Non posset forte voluntas nolle bonum perfectum, quia objectum actus nolendi est malum vel defectivum ; potest tamen illud non velle, quia in potestate voluntatis est non tantùm sic vel sic velle, sed velle vel non velle, quia libertas ejus est ad agendum vel non agendum. Si enim potest alias potentias imperando movere ad agendum non tantum sic et sic, sed ad determinatè agendum vel non agendum, non videtur quod minor sit libertas sui respectu sui quantùm ad actus determinationem, et hoc posset ostendi per illud Augustini *(1 Retractationum) : Nihil est tam in potestate voluntatis quam ipsa voluntas.* „ DUNS SCOTUS, *in 1 Sent.* Dist. I, q. IV.

l'expérience et qui forme l'objet principal des spéculations métaphysiques, nous y a fait distinguer l'*acte d'existence* par lequel l'essence subsiste, et l'*essence* que l'existence rend actuelle. Cette essence, au surplus, nous l'avons considérée sous un double aspect; d'abord, en tant qu'elle fait abstraction de l'existence : *quiddité ;* puis, en tant qu'elle exclut l'existence : l'essence purement *possible*.

Nous devons essayer d'approfondir cette première analyse.

La substance d'une chose d'expérience fait l'objet d'une double connaissance : l'objet de l'une est une quiddité abstraite, τό τί ἐστί, l'objet de l'autre est un tout concret, τόδε τί. Qu'y a-t-il dans le second objet qui ne se trouve pas dans le premier ? Quelle est la relation de celui-ci à celui-là ?

Lorsque nous employons, dans le langage courant, le mot *individu*, nous avons conscience qu'il exprime une idée assez nette : c'est que, en effet, nous l'appliquons spontanément à l'homme, et nous savons tous ou du moins nous croyons savoir ce que c'est qu'un homme. Lorsque nous étendons ensuite le terme *individu* à l'animal, au végétal, au corps brut, nous partons toujours de notre conception anthropomorphique de l'individu : une *unité* de l'espèce humaine, en sorte que, à première vue, la notion d'individualité ne nous paraît guère embarrassante.

Mais lorsque l'on y regarde de plus près, on se rend bien compte des difficultés qu'il y a à préciser en quoi consiste l'individualisation d'un individu, dans une espèce donnée.

D'où, une double question :

*Première question :* Comment se fait l'*individualisation* du type spécifique ? Comment, par exemple, l'homme que l'intelligence se représente abstraitement sous le concept d'une substance corporelle, vivante, sensible, raisonnable, devient-il *ce sujet* formé de *ce* corps vivant, sensible et de *cette* âme raisonnable qui sont propres à *tel individu* de l'espèce et sont incommunicables à tout autre que lui ?

*Seconde question* : En quoi consiste l'*individualité* de l'individu ?

La première question est connue dans l'histoire de la philosophie sous ce nom : *la question du principe de l'individualisation ;* elle a trait à la genèse de l'individu.

La seconde concerne la nature de l'individu.

La question de l'individualisation du type spécifique s'applique directement aux sujets corporels et plus spécialement à l'homme. Il y aura lieu néanmoins de s'enquérir si elle est aussi applicable aux esprits.

La seconde question prend une importance spéciale lorsqu'elle s'applique à l'individu *humain*, que l'on appelle d'un nom distinctif : une *personne*.

L'individu et le type spécifique sont l'un et l'autre l'*essence* envisagée sous deux aspects différents. Il restera donc une *dernière question* à examiner : Quelle relation y a-t-il de l'essence à l'existence ?

Abordons le premier de ces problèmes métaphysiques : l'*individualisation du type spécifique*.

Pour comprendre comment ce problème se pose en philosophie scolastique, certaines notions préliminaires de cosmologie sont indispensables.

**34. Notions préliminaires de cosmologie scolastique.** — Lorsque nous observons les actions mutuelles des corps de la nature ; lorsque le chimiste dans ses expériences de laboratoire les fait réagir, une diversité s'accuse entre les changements que subissent les corps réagissants. Tels changements sont superficiels, ils affectent l'état mécanique, l'état physique des corps, mais laissent subsister leurs propriétés chimiques respectives. Tels autres, au contraire, atteignent d'une manière plus profonde les corps réagissants : sous certaines conditions déterminées, deux atomes se combinent

et donnent naissance à une molécule dont les propriétés chimiques sont autres que les propriétés respectives des atomes composants.

L'atome de chlore, gaz jaune verdâtre, à odeur suffocante et irritante, très peu soluble dans l'eau, *d'affinité très énergique pour les métaux*, et l'atome de sodium, métal mou, incolore, inodore, mais doué d'une *très grande affinité pour les éléments négatifs*, se combinent en une molécule de chlorure de sodium, corps blanc, solide, inodore, très soluble dans l'eau, remarquable par sa *stabilité et son indifférence chimique*.

Les affinités chimiques du sodium et du chlore sont, on le voit, profondément affectées par la combinaison. Tandis que, à l'état de liberté, le sodium décompose vivement l'eau à température ordinaire, se combine avec la plupart des éléments négatifs, en donnant lieu à un dégagement très considérable de chaleur, il est devenu, dans la combinaison nouvelle, insensible à l'action de l'eau et en général à celle des métalloïdes à l'état libre. De même, le chlore est sans action sur un grand nombre de métaux qu'il attaquait énergiquement avant son union au sodium.

Ce changement profond que subissent le chlore et le sodium lorsqu'ils engendrent le chlorure de sodium, affecte, disent les scolastiques, la *substance* du chlore et la *substance* du sodium, il donne naissance à une *substance* nouvelle, en un mot, il est *substantiel*.

Or, un pareil changement ne serait pas possible si les atomes étaient simples. En effet, une substance simple est ou n'est pas ; de même qu'elle a pu être produite, elle peut être anéantie ; mais il serait impossible que, *en son fonds substantiel*, *elle* devînt *autre*.

Le changement substantiel que subissent les atomes lorsqu'ils forment une substance nouvelle, — l'atome de chlore et l'atome de sodium lorsqu'ils forment du chlorure de sodium, — témoigne donc que, *en leur substance*, ils sont composés :

il doit y avoir en chacun d'eux une partie substantielle, — Aristote et les scolastiques l'appellent *matière première* — susceptible d'appartenir soit à la nature de l'atome primitif, soit à la nature de la molécule composée ; puis, il doit y avoir une seconde partie substantielle, « *une forme substantielle* », qui, en union avec la première, constitue une substance complète. Cette seconde partie détermine, dans un premier cas, la matière première à la nature de tel ou tel des atomes composants ; dans le second cas, elle la détermine à la nature de la molécule.

Bien entendu, nous n'entreprenons pas ici la preuve de la théorie hylémorphique (ὕλη, matière et μορφή, forme) des substances corporelles, nous l'exposons ; la discussion du principe d'individuation des substances corporelles n'a pas pour but de prouver le bien fondé de l'hylémorphisme ; elle le présuppose au contraire et n'est pleinement intelligible que dans cette théorie.

La matière et la forme substantielle sont essentiellement dépendantes l'une de l'autre, en sorte que leur composé est seul susceptible d'existence.

Au composé seul appartiennent les propriétés du corps, notamment la quantité.

Chaque nature corporelle a ses propriétés et, en première ligne, sa quantité ; celle-ci consiste essentiellement dans la distribution et l'ordonnance internes des parties du corps, mais d'elle résulte, suivant le cours naturel des choses, l'extension dans l'espace.

Les propriétés qualitatives des corps présupposent la quantité et sont fonction de la quantité : aussi les scolastiques l'appelaient-ils le *premier accident* de la substance corporelle.

Toutefois, lorsque nous disons que chaque composé corporel a *sa quantité propre*, il ne faut pas que l'on se méprenne sur le sens de cette expression. Nous ne voulons pas dire que la nature mesure à chaque espèce, à chaque

individu du monde corporel une quantité absolue, fixe. La quantité propre à une nature donnée peut varier, au contraire, mais alors elle ne varie qu'entre certaines limites; il y a pour *toute* espèce de corps un minimum de quantité en deçà duquel un corps de cette espèce est physiquement impossible, et à l'extrême opposé un maximum au delà duquel la spécificité de sa nature s'évanouit. Par voie de conséquence, *les qualités* du composé sont sujettes à leur tour à des fluctuations (1), mais celles-ci ont toujours leurs limites qu'elles ne franchissent point.

Nous voici renseignés sur la terminologie du problème de l'individualisation des types spécifiques : abordons-le.

**35. Aperçu général de la question : l'espèce, l'être concret, l'individu.** — Le problème que nous abordons est complexe. Pour en saisir la signification, nous devons commencer par montrer que, en chacune des réalités corporelles qui tombent sous l'expérience, τόδε τί, hoc aliquid, il y a un triple objet à distinguer :

*L'essence spécifique*, comme telle, *l'espèce, la nature.*

L'essence spécifique *individualisée ;* l'espèce considérée en union avec les principes essentiels à son individualisation ; *l'individu en tant qu'individu.*

*L'individu, avec toutes les notes qui lui appartiennent en fait*, soit à titre essentiel, soit à titre accidentel ; tel corps *concret.*

Entrons dans quelques explications :

L'intelligence connaît *abstractivement* son objet. Les sens, au contraire, le perçoivent *concrètement.*

(1) " Manifestum est quod in omnibus quae sunt secundum naturam, est certus terminus et determinata ratio magnitudinis et augmenti ; sicut enim cuilibet speciei debentur aliqua accidentia propria, ita et propria quantitas licet cum aliqua latitudine propter diversitatem materiae, et alias causas individuales; non enim omnes homines sunt unius quantitatis. Sed tamen est aliqua quantitas tam magna, ultra quam species humana non porrigitur; et alia quantitas tam parva ultra quam homo non invenitur „. S. Thomas, *de Anima*, II, lect. 8a.

Lorsque nous revenons réflexivement sur cette chose unique saisie à la fois par l'intelligence et par les sens, nous pouvons donc y découvrir un *type abstrait* et un *tout concret*.

Ainsi nous représentons-nous, d'une part, le chêne, un arbre vivant, au tronc vigoureux, aux ramifications abondantes, et, d'autre part, ce chêne, que nos yeux aperçoivent là, à tel instant, planté dans telle allée, le dixième de la rangée, déployant au large ses frondaisons verdoyantes.

Nous nous représentons, d'une part, l'homme doué de vie, de mouvement, de la parole, et, d'autre part, telle personne déterminée qui se trouve ici à côté de nous, en ce moment, avec telle stature, telle démarche, tel timbre de voix.

Cette double connaissance, l'une *abstractive*, l'autre *concrète*, d'une même chose nous permet d'y discerner un double objet formel : nous appelons le premier *la quiddité, la nature, le type spécifique, l'espèce ;* nous appelons le second *l'être concret*, et aussi *l'individu* (1).

L'être *concret (cum crescere)* comprend, outre le type spécifique, les notes déterminatrices dont celui-ci fait abstraction.

Quelles sont ces notes ?

Il serait pratiquement impossible de les énumérer toutes ; il en est de *qualitatives*, telle couleur, telle nuance de couleur, telle température, telle résonance ou tel timbre ; il en est de *quantitatives*, telles dimensions, telle forme, telle position, tel moment ; il en est une, enfin, saillante entre toutes : à la différence du type abstrait qui n'existe que

(1) Le caractère *abstractif* de la connaissance intellectuelle soulève un problème *idéologique*, celui de savoir comment une faculté dont l'opération semble devoir toujours être abstractive arrive à se former une notion de l'individu. Mais ce problème n'a pas sa place ici. D'où que cette notion nous vienne, il est incontestable que nous l'avons. Puisque nous l'avons, un autre problème, d'ordre *métaphysique*, se pose : *Qu'est-ce que l'individu ?* Que comprend *objectivement* la notion de l'individu ?

dans la pensée, *l'être concret a une existence* indépendante de la pensée.

Ces diverses notes qui *concrétisent* le type spécifique appartiennent en fait à l'individu : le chêne que nos sens ont perçu est bien, en effet, tel chêne, le dixième de la rangée de droite, avec son feuillage verdoyant ; telle personne que je vois ici, à côté de moi, est de fait en vie à l'heure présente, elle a telle stature, telle démarche, tel timbre de voix.

Mais s'ensuit-il que toutes et chacune de ces notes *constituent* l'individu ?

Non. Plusieurs d'entre elles disparaîtraient que l'individualité de l'individu n'en serait pas compromise.

On se figure le même individu de l'espèce *chêne*, planté dans une autre allée, en automne, couvert d'un feuillage jaunissant ; on imagine la même personne, ailleurs, à un autre âge de la vie, plus petite ou plus grande, plus alerte ou plus lente, avec d'autres traits et un autre timbre de voix.

Voilà donc autant de caractères, les uns qualitatifs, les autres quantitatifs, ceux-là mêmes qui en pratique nous servent comme signalement extérieur de l'individu et qui sont cependant *accidentels* à l'individu.

Qu'est-ce à dire ?

N'y a-t-il donc rien d'*essentiel* à l'individu ?

La question est délicate ; car, enfin, l'individu n'est, somme toute, que l'espèce individualisée. Dès lors, nous sommes enfermés dans cette alternative :

Si le caractère que nous déclarons « essentiel » à l'individu est étranger à l'essence spécifique, comment l'individu serait-il l'espèce individualisée ?

Si le caractère « essentiel » à l'individu est de l'essence même de l'espèce, que devient la distinction fondamentale et acceptée par tous entre l'espèce, qui est définie « une essence *abstraite* des individus », et l'individu lui-même ?

De fait, observe saint Thomas, lorsque l'on compare le contenu d'une essence spécifique matérielle à ce qui n'est pas compris dans cette essence, en d'autres mots, lorsque l'on compare la *nature* à ce qui, par rapport à celle-ci, est *accidentel*, on peut voir que les caractères dits accidentels par rapport à la nature, sont de deux ordres différents :

Les uns sont variables d'un moment à l'autre chez le même individu : tels sont, par exemple, chez l'homme, les traits de la physionomie, le timbre de la voix, etc... Ils sont, par rapport à l'espèce, *accidentels* dans toute l'acception du mot.

Mais, il en est d'autres qui, pour être accidentels à l'espèce, envisagée comme espèce abstraite, n'en sont pas moins *essentiels* à l'espèce, en ce sens que le type spécifique n'est pas réalisable sans être déterminé par eux. Saint Thomas appelle ce caractère « accidens determinativum et designativum alicujus principiorum essentialium essentiae corporeae ».

Or, il doit y avoir un caractère, ou un ensemble de caractères qui détermine ainsi le fonds *essentiel* du type spécifique de manière à en faire une essence individualisée : sinon, comment un individu pourrait-il être à différents moments de l'existence, le même individu ?

Quel est ce caractère ou quel est cet ensemble de caractères ? Qu'est finalement l'individu, comparativement à l'espèce ?

Tel est, en raccourci, le problème *métaphysique* du principe de l'individualisation de la substance corporelle.

Nous verrons que le problème de l'individuation s'applique, sous les réserves nécessaires, même aux purs esprits. Mais, pour le moment, nous en restreignons l'application aux substances corporelles.

**36. La position du problème de l'individuation de la substance corporelle.** — D'une part, l'individu est bien la

nature même, sur laquelle portent nos définitions ; c'est cette nature avec tous les éléments qu'elle contient ; *ce* chêne comprend tout ce qui est contenu dans l'idée *du* chêne ; *cet* homme est homme et possède *la* nature humaine avec tout ce qui la constitue.

Mais d'autre part, il y a dans l'individu quelque chose que la nature, comme telle, ne comprend pas : sinon, pourquoi opposerions-nous la nature à l'individu, en disant de celui-ci qu'il *a* la nature ? Comment distinguerions-nous entre eux plusieurs individus doués d'une nature commune ?

Cependant, nous venons de le voir, plusieurs caractères additionnels de l'espèce paraissent aliénables par l'individu, sans que celui-ci aliène son individualité.

Serait-ce peut-être l'existence qui serait *essentielle* à l'individu ? Non ; aucun des individus que nous connaissons ne se confond ni en tout ni en partie avec son existence ; il *a* l'existence, il la *reçoit*, il *n'est pas* son existence. (1)

Le problème est donc circonscrit.

Il s'agit de rechercher en quoi l'*individu* diffère de la *nature* qui est individualisée en lui ; mais il s'agit de découvrir, à cet effet, un caractère différentiel qui *perdure* chez l'individu en dépit de multiples variations que traversent les réalités concrètes de la nature.

Deux procédés de recherche s'offrent à nous :

Puisque nous distinguons sensiblement les uns des autres les individus d'une même espèce, nous pouvons rechercher le *fondement* de cette distinction empirique : procédé *a posteriori*, *inductif*.

Puisque l'individu est l'essence spécifique individualisée, nous pouvons rechercher par quoi l'essence est individualisée : procédé *a priori*, *déductif*.

Nous les adopterons successivement l'un et l'autre et nous espérons corroborer notre preuve par l'autorité des enseignements de saint Thomas.

(1) Cette thèse fondamentale sera établie prochainement.

**37. Solution du problème de l'individualisation, au point de vue inductif.** — *Le principe de l'individualisation d'une substance corporelle est la quantité qui affecte la matière propre au corps et donne au corps ses dimensions dans l'espace.*

Même si l'on soutenait, avec Leibniz, qu'il serait contraire à la sagesse de Dieu de créer deux êtres « indiscernables », on ne peut nier, cependant, et Leibniz lui-même ne nie pas que deux individus en tout semblables sont intrinsèquement possibles ; ils n'en sont pas moins *deux* individus ; chacun d'eux garde donc ce qui est essentiel à l'individu.

Deux chênes plantés l'un à côté de l'autre, dans la même allée, peuvent être en tout semblables, ils demeurent distincts. Deux frères jumeaux peuvent n'avoir, à un moment donné, aucune qualité qui nous permette de les distinguer, ils n'en sont pas moins deux personnes.

Qu'est-ce que chacun de ces sujets garde en propre ?

Chacun a en propre une *origine* distincte et sa *position* en un lieu déterminé de l'espace.

Les deux chênes sont sortis de deux glands différents, les glands eux-mêmes étaient issus de cellules différentes. Les deux frères procèdent de cellules parentes distinctes.

Mais une diversité d'origine ne nous donne qu'une explication *extrinsèque* de la distinction des individus ; or nous cherchons la raison *intrinsèque* de leur constitution en individus distincts.

Interrogeons donc leur position respective dans l'espace. Un des chênes est *ici*, l'autre est *là ;* aucun des deux frères n'est *là où* est l'autre.

S'il y a une solution au problème, nous y touchons. Deux conclusions, en effet, sont acquises : Il faut une raison suffisante à l'individualisation de l'individu ; aucun des caractères qualitatifs pris isolément, tous ces caractères pris collectivement ne peuvent donner cette raison suffisante ; c'est donc dans les caractères quantitatifs qu'il faut la chercher.

Mais l'occupation d'un espace déterminé peut-elle être la raison constitutive de l'individu ?

L'individu occupe un espace déterminé, sans doute. Mais la propriété d'occuper telle ou telle portion de l'espace qu'est-elle sinon la propriété de l'*individu* d'occuper cet espace ? La constitution de l'individu est donc présupposée à son extension dans l'espace.

Du reste, la position d'un corps dans l'espace est déterminée par ses relations avec les autres corps de l'espace ; or ces relations sont variables, car les positions respectives des corps changent d'un moment à l'autre ; dira-t-on que l'individualité varie en conséquence ?

Enfin, la portion d'espace occupée par un même individu peut être plus ou moins considérable à des moments différents de son existence. La cellule adulte est beaucoup plus grande que la cellule jeune : dira-t-on que ce n'est plus la même cellule ?

Ces objections prouvent victorieusement que la quantité n'est pas la raison formelle *dernière* de l'individualisation.

La quantité, en effet, est une *propriété*, un *accident* (accedens, ἐπισυμβέβηκος) suivant le mot consacré en philosophie aristotélique. Or, par *individu* nous entendons la substance elle-même qui se trouve individualisée. Donc la quantité, comme telle, n'est pas, ne peut être la raison *dernière* de la constitution de la substance en son individualité.

La quantité est principe d'individuation, *en tant qu'elle détermine la matière* à telle portion de l'espace et, par voie de conséquence, à tel moment du temps. « Quantitas determinata est principium individuationis, in quantùm determinat materiam ad hic et nunc. » (1)

Toutefois, comme la quantité affecte immédiatement et nécessairement la matière essentielle au corps, elle est une

(1) S. Thomas, *De principio individuationis*, Op. XXV, ed. Parm.

raison déterminante de son individuation et, de fait, pour nous, qui jugeons de la substance par ses manifestations, l'étendue propre à un corps est le signe décisif de son individualité.

Deux corps fussent-ils absolument semblables, tant que nous les voyons posés l'un ici, l'autre là, nous tenons la preuve de leur individuation respective.

Sans doute, les dimensions du corps sont variables ; leur variabilité est même la loi des corps vivants ; sans doute, aussi, la position d'un corps par rapport aux autres est sujette à variations : il s'ensuit que l'extension comme telle, n'est pas l'*unique* indice de l'individualité ; mais elle n'en demeure pas moins l'indice principal.

La position et les dimensions d'un corps, avec le cortège de relations spatiales qu'elles entraînent, suffisent bien à déterminer, *pour un moment donné,* une individualité corporelle ; mais l'identification d'un individu avec lui-même à des moments différents de son existence exige que nous tenions compte de la circonstance de *temps*. Aussi saint Thomas prend-il soin d'observer que la quantité individualise la substance matérielle, en tant qu'elle l'attache à un endroit de l'espace et à un moment du temps : « quantitas determinata est principium individuationis, in quantùm primam substantiam determinat ad *hic et nunc.* »

Toutefois, la circonstance de temps ne joue qu'un rôle secondaire dans l'individualisation des êtres corporels. Le temps, en effet, n'est que la mesure du mouvement et le mouvement, la chose s'entend d'elle-même, est consécutif à la position du mobile dans l'espace. Dès lors, par le fait que nous rattachons directement l'individualisation du corps à sa quantité spatiale, nous la rattachons indirectement aux mouvements dont le corps est susceptible, et, par voie de conséquence, à la situation de celui-ci dans le cours du temps.

*Concluons* cette première partie, tout analytique, de notre exposé.

La quantité est la raison déterminante immédiate de l'individualisation des substances corporelles.

Elle affecte la matière du composé et donne à celui-ci son extension et ses dimensions dans l'espace ; elle est le support immédiat des forces mécaniques, physiques et chimiques qui impressionnent nos sens et nous font discerner dans les corps diverses propriétés qualitatives.

Grâce à cet ensemble de caractères, tous formellement quantitatifs ou tributaires de la quantité, qui est propre à chacun des êtres de la nature, nous rangeons chacun de ceux-ci à part dans l'espèce et nous les distinguons les uns des autres au sein d'une même espèce.

Nous allons reprendre la même thèse, en partant de l'espèce pour descendre déductivement à l'individu.

**38. Solution du problème de l'individualisation, à un point de vue déductif.** — *La raison fondamentale de l'individualisation d'une forme matérielle est son assujettissement inévitable à la matière ; l'assujettissement de la forme à la matière forme le corps et de la formation du corps résultent sa quantité et ses dimensions naturelles, raison prochaine et indice de l'individualité.*

Nous disions ci-dessus que, si la quantité propre à un corps est pour nous l'indice de son individualité, elle n'est cependant pas la raison fondamentale de l'individualisation. En effet, la quantification de la matière présuppose une matière à quantifier ; dès lors, c'est à celle-ci que revient, à titre principal, le rôle individualisateur.

Sans doute, la matière première, comme telle, est incapable de donner à la forme une détermination, attendu que d'elle-même elle n'en possède aucune ; mais le corps, qui est formé par l'union de la forme avec la matière, a inévitablement sa quantité, et ainsi l'on comprend que la matière individualise nécessairement la forme à laquelle elle sert de sujet. « Forma redditur incommunicabilis per receptionem

suam in materia..... Materia sub quantitate dimensiva est principium individuationis. » (1)

Cette thèse est démontrable à un double point de vue, l'un *finaliste*, l'autre *génétique*.

Plaçons-nous d'abord au point de vue *finaliste*.

Les êtres créés, envisagés dans leur perfection constitutive, forment, pour nous, une sorte d'échelle métaphysique dont chaque être, envisagé dans son extension relative, occupe un des échelons. La perfection de l'échelon supérieur peut être considérée comme une perfection générique, commune aux sujets rangés en genres inférieurs ; la perfection de ces derniers peut, à son tour, être regardée comme faisant fonction de genre par rapport à d'autres genres subordonnés, jusqu'à ce qu'enfin l'esprit s'arrête à une dernière division formelle, que l'on appelle l'*espèce*.

Lorsqu'il s'agit d'êtres purement spirituels, c'est-à-dire de formes subsistantes pures, il n'y a donc plus de division *formelle* possible au delà de l'espèce ; il n'y a plus lieu de distinguer, par conséquent, dans une même espèce, des unités individuelles appartenant à l'espèce.

Mais lorsque le type spécifique est matériel, il en va autrement : la forme destinée à être unie à la matière implique, connaturellement, des relations ultérieures avec la matière qui doit lui servir de sujet ; en chaque type matérialisé la forme a une relation spéciale avec son sujet matériel.

En effet, la matière, telle qu'elle existe dans la réalité, est toujours affectée de telles ou telles dispositions déterminées, elle est *telle* matière, *cette* matière, « *haec* materia, *tali quantitate dimensiva designabilis* », « *haec* caro », « *haec* ossa », en un mot, « materia *signata* ».

Or, il y a proportion naturelle entre la forme et la matière, entre *telle* forme et *telle* matière.

(1) S. Thomas, *De principio individuationis*, Op. XXV.

Donc, c'est en vertu de telle ou telle disposition de la matière, à raison de *telle* matière, que la forme spécifique est telle ou telle, ou, pour employer le langage technique, la « materia signata » est le principe d'individuation de la forme spécifique.

On en conclut que, dans le monde matériel, l'individualisation des types spécifiques est due à l'assujettissement essentiel des formes à des sujets matériels différents.

De l'union de chacune des formes avec *sa* matière correspondante, résultent certaines déterminations particulières au composé, en première ligne, la quantité, l'extension, la position en un endroit déterminé de l'espace. Ce sont les caractères d'individuation, les « notes individuantes ».

Elles ne sont point comprises dans la définition de l'essence spécifique, mais elles affectent, cependant, d'une manière immédiate et nécessaire un des principes constitutifs de cette essence : elles vérifient donc les deux conditions que nous avons reconnues indispensables à un principe individualisateur.

La même question de l'individualisation des formes matérielles peut être envisagée au point de vue *génétique*.

Lorsque, de deux corps simples, naît une substance composée, la forme nouvelle du composé entraîne la disparition des formes élémentaires. Inversement, lorsque les corps simples reprennent leur état de liberté, la réapparition de leurs formes nécessite la disparition de la forme du composé. « Generatio unius est corruptio alterius », dit le vieil adage scolastique.

Or, en premier lieu, la genèse des formes qui, successivement, donnent aux substances de la nature leur détermination spécifique, n'est pas livrée aux caprices du hasard mais est régie par une loi.

L'expérience atteste, en effet, que la genèse d'une forme est subordonnée à une certaine *prédisposition de la matière*

qu'elle doit informer, à une « dispositio per quam materia efficitur propria tali formae », selon le mot de saint Thomas. La loi de cette subordination se comprend d'ailleurs : entre la nature d'un corps et les propriétés qui doivent permettre le déploiement de son énergie, il y a une interdépendance nécessaire et, par conséquent, les qualités propres aux corps générateurs d'une substance nouvelle commandent la genèse d'une forme spécifique en harmonie avec elles et capable de les mettre en valeur (1).

Mais — ceci est du ressort de la cosmologie — les qualités dispositives de la matière reposent sur la quantité et varient avec elle : il n'est pas une seule force mécanique, physique ou chimique, qui ne soit tributaire de la quantité. D'où cet adage qui répond à la « loi des proportions définies » : *mutata quantitate materiae, mutatur corpus.*

Donc la matière ou plutôt, la matière quantifiée, « haec materia, tali quantitate dimensiva designabilis », « haec materia signata », est la raison pour laquelle la forme spécifique d'une substance corporelle est *telle* forme individuelle : la matière affectée de sa quantité est le principe de l'individualisation des formes corporelles.

Cette doctrine s'applique en particulier à l'individualisation de l'âme humaine.

(1) Saint Thomas dit que, lors d'une synthèse chimique, les qualités propres aux éléments se trouvent atténuées, et que de cette mutuelle atténuation résulte au sein de la matière une disposition favorable à la genèse de la forme substantielle du composé. " Formae elementorum manent in mixto, non actu, sed virtute. Manent enim qualitates propriae elementorum, sed remissae, in quibus est virtus elementarium formarum ; et hujusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti. „ *Summ. theol.* 1ª, q 76, art. 4, ad 4ᵐ. " Sicut qualitas simplex non est forma substantialis elementi, sed accidens proprium ejus, et dispositio per quam materia efficiturp ropria tali formae, illa forma mixtionis, quae est qualitas resultans e qualitatibus simplicibus ad medium venientibus, non est forma substantialis corporis mixti, sed est accidens proprium et dispositio ad formam substantialem corporis mixti. „ 4 *Sent.* dist. 44, q. 1, art. 1, qˡᵃ 1ª, ad 4ᵘᵐ. Cfr. Nys, *La nature du composé chimique ; Revue Néo-Scolastique*, mai 1898.

La cellule de segmentation, produit immédiat de la fusion de la cellule-mâle et de la cellule-femelle issues des parents, donne naissance à une série de transformations, au terme desquelles l'âme raisonnable vient informer la matière de l'embryon.

Or les dispositions de l'embryon, au moment où la dernière forme animale fait place à une âme raisonnable, déterminent le caractère particulier que celle-ci doit posséder pour être appropriée au sujet qu'elle vient informer.

Donc les dispositions propres à l'embryon, — les anciens disaient : « haec caro », « haec ossa » — sont la raison déterminante de la création de *telle* âme plutôt que de telle autre.

Ainsi, encore une fois, la matière, avec les caractères particuliers qui la désignent entre plusieurs, « materia signata », est la raison déterminante de la formation de « l'individu humain » ; elle est aussi, par voie de conséquence, la raison de la multiplication des individus sous une même espèce (1).

(1) Les scolastiques les plus marquants soutiennent avec saint Thomas, la thèse que le principe d'individuation, c'est la *materia signata ;* de plus, ils sont d'accord à admettre que la *materia signata*, dont parle le saint Docteur, comprend à la fois la matière et la quantité.

Mais, suivant les uns, la matière et la quantité coopèrent à deux titres différents à l'œuvre d'individuation : à raison de la matière, l'individu posséderait cet état d'indivision interne qui le rend incommunicable ; tandis que la quantité aurait pour rôle de le distinguer des autres individus.

" Aliqui tenent, dit Cajetan, quod aggregatum ex materia et quantitate sit intrinsecum individuationis principium, materia dante incommunicabilitatem, sive indistinctionem in se, quantitate dante distinctionem ab aliis, et tale aggregatum dicunt esse materiam signatam. „ CAJETAN, in *De ente et essentia*, q. 5.

Suivant le cardinal Cajetan, dont l'opinion nous paraît la plus plausible, la " materia signata „ est tout simplement la matière quantifiable, la " materia capax hujus quantitatis „ ; en d'autres mots, suivant lui, les deux propriétés de l'individu, son incommunicabilité et sa distinction d'avec autrui, sont dues à un seul principe : à la matière, en tant que celle-ci est apte à recevoir telle quantité extérieurement désignable par son étendue dans l'espace, ses dimensions, sa figure.

En effet, dit le subtil Dominicain, si nous pouvions définir l'individualité

Nous avons promis d'exposer la doctrine de saint Thomas sur le principe d'individuation. Cet exposé confirmera la thèse précédente et nous servira de transition entre l'étude de l'individualité chez les substances corporelles et cette même étude appliquée aux formes immatérielles.

**39. Doctrine de saint Thomas sur le principe d'individuation.** — Pour embrasser dans son ampleur la doctrine de saint Thomas sur le principe d'individuation, il nous a paru intéressant de rapprocher deux extraits particulièrement remarquables de ses œuvres : le premier est une *question quodlibétique* (1), le second est l'opuscule auquel nous

intrinsèque d'un sujet donné, que mettrions-nous en œuvre pour la définir ? Incontestablement, nous ferions entrer dans notre définition la matière considérée en tant qu'elle peut se produire sous telle quantité, revêtir telles dimensions ; et nous ajouterions que la matière ainsi quantifiée appartient tellement en propre à un individu, à Pierre, par exemple, qu'il est impossible qu'elle appartienne à Paul. Le principe — " materia signata „ — qui rend l'individu incommunicable est donc le même qui le distingue d'autrui.

" Materia signata nihil aliud est quam materia capax hujus quantitatis, ita quod non illius : haec namque materia est pars intrinseca Sortis et de diffinitione ejus si diffiniretur..... Nihil ergo addit materia signata super materiam, nisi capacitatem hujus quantitatis, ita quod non illius. Capacitas autem materiae respectu hujus quantitatis nihil aliud est quam potentia receptiva hujus quantitatis, ita quod non illius..... Unde materia propria individui, et materia signata, et materia sub certis dimensionibus idem important. „ CAJETAN, *ibid.*

Au surplus, il semble arbitraire de recourir à deux principes différents pour expliquer l'individualisation intrinsèque d'une substance et sa distinction d'avec autrui. Par le fait même qu'un être est en lui-même un, incommunicable, il semble qu'il soit aussi, de nécessité, distinct des autres individus rangés avec lui sous une espèce commune.

" Idem est principium distinctivum individui a specie et ab altero individuo ejusdem speciei : sed materia non quanta, sed sic signata modo praeposito est principium intrinsece distinctivum individui a specie : ergo non materia quanta, sed materia signata est principium intrinsecum distinctivum individui ab altero ejusdem speciei individuo. „ CAJETAN, *ibid.*

Nous ne voulons pas nous étendre davantage sur cette controverse d'école ; on en trouvera les développements dans CAJETAN, à la question 5 du *Commentaire sur le " De ente et essentia „*.

(1) *Quodlibet* II, q. 2, a. 4. Puisque l'occasion s'en présente ici pour la

avons déjà fait des emprunts, intitulé *de principio individuationis*.

Dans la *deuxième question quodlibétique*, saint Thomas a pour but de comparer la nature et la personne chez les purs esprits.

Il suppose accordé que tout ce qui existe, tout ce qui est immédiatement capable d'exister est nécessairement déterminé. C'est là, en effet, une vérité de bon sens. L'esprit se refuse à concevoir un être qui existerait et qui ne serait pas *tel* être, *celui-ci* ou *celui-là* ; on ne conçoit pas un être immédiatement susceptible de l'existence et qui ne se présenterait pas déterminément comme *tel* ou *tel* être.

Aussitôt donc surgit ce problème général :

La nature comprend exclusivement les notes de l'essence spécifique. Or, l'individu ajoute quelque chose à l'essence spécifique : sinon, l'on n'opposerait pas à la nature celui qui la possède et l'on ne distinguerait pas plusieurs individus au sein d'une même espèce (1). Donc, le principe d'individuation

première fois, disons en passant ce qu'étaient ces *Quodlibeta* dont les adversaires de la Scolastique se sont parfois raillés : Les disputes quodlibétiques étaient des disputes extraordinaires que les maîtres tenaient une ou deux fois par an, aux approches de Pâques et de Noël. Elles se distinguaient des disputes ordinaires en ce que les sujets en étaient multiples et proposés librement par les auditeurs, maîtres ou étudiants. Le maître ou le bachelier sous la direction du maître, répondait aux diverses difficultés qui lui étaient soumises sur chaque matière, et le lendemain, ou un des jours suivants, le maître reprenait les questions et les difficultés dans son école : il groupait les sujets souvent fort disparates dans le meilleur ordre possible, et résolvait définitivement les difficultés. Cet acte scolaire final s'appelait " déterminer ", ou " détermination ". Les écrits nombreux qui nous [sont restés] depuis la seconde moitié du XIIIe siècle sous le nom de *Quodlibeta* ne sont pas autre chose que ces déterminations ultimes, résultat des disputes extraordinaires dites quodlibétiques. P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, pp. XCIX et C. Fribourg, 1899.

(1) La nature, dit ailleurs saint Thomas, désigne l'essence spécifique, qui est l'objet de nos définitions. Or, si aucune note ne venait s'ajouter aux éléments qui composent le concept d'espèce, il n'y aurait nulle nécessité d'établir une distinction entre la nature et l'individu subsistant dans cette nature ; tout être subsistant dans une nature serait identique à sa nature.

" Natura significat essentiam speciei, quam significat definitio. Et si

étant étranger à l'essence spécifique, est *accidentel* par rapport à celle-ci.

En Dieu seul, il n'y a rien d'accidentel, « in solo Deo non invenitur aliquod accidens praeter ejus essentiam » ; aussi en Lui seul il n'y a pas de distinction entre la nature et la personnalité.

Dans tous les êtres contingents, qu'ils soient purs esprits ou substances corporelles, il y a autre chose que l'essence spécifique et, par conséquent, il y a chez les uns et les autres, une distinction réelle entre la nature et l'individu.

" Non solum in compositis ex materia et forma invenitur aliquod accidens praeter essentiam ipsius speciei, sed etiam in substantiis spiritualibus quae non componuntur ex materia et forma, et ideo in utrisque suppositum non est omnino idem quod ipsa natura. „

Quelle est la réalité accidentelle qui, ajoutée à l'espèce, en fait un individu ?

Ce problème général, *métaphysique*, se dédouble, selon qu'il s'applique aux corps ou aux formes « séparées ».

quidem his quae ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturae, quod est individuum subsistens in natura illa ; quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura. „ *Summ. Theol.*, III, q. 2, a. 2, C.

La nature commune à plusieurs, dit-il encore, équivaut à l'objet de la définition exprimant ce qu'est une chose ; d'où vient que cette même nature s'appelle aussi essence ou quiddité. Tout ce qui appartient réellement à la nature, entendue dans cette acception, répond donc à la signification du mot *essence ;* mais tout le contenu de la substance particulière n'est pas rendu par cette expression. Car si tout ce qu'embrasse la substance particulière s'identifiait avec la nature commune à plusieurs, une distinction entre substances particulières de même nature serait impossible.

" Natura communis est quam significat definitio indicans quid est res ; unde ipsa natura communis, essentia vel quidditas dicitur. Quidquid ergo est in re ad naturam communem pertinens, sub significatione essentiae continetur ; non autem quidquid est in substantia particulari, est hujusmodi. Si enim quidquid est in substantia particulari ad naturam communem pertineret, non posset esse distinctio inter substantias particulares ejusdem naturae. „ *De Potentia*, q. 9, a. 1.

Quelle est cette réalité accidentelle chez les êtres corporels ?

Quelle est-elle chez les purs esprits ?

Il y a, en effet, une différence radicale entre l'individuation des premiers et celle des seconds :

Chez les êtres corporels, l'accident qui individualise le type spécifique affecte l'essence même de l'individu.

" Accidens dicitur quia non cadit in definitione significante essentiam rei, sed tamen est determinativum et designativum alicujus essentialium principiorum. „

Sur cette détermination accidentelle de l'essence, viennent ensuite se greffer plusieurs autres caractères qui appartiennent, sans doute, à l'individu, mais ils ne sont plus en relation essentielle avec sa substance : ce sont autant d'accessoires qui ont pour nous une valeur *significative* plus ou moins considérable, mais dont l'importance *ontologique* n'est pas comparable à celle de la quantité.

Chez les purs esprits, il n'y a point de caractère qui soit à la fois *accidentel*, en ce sens qu'il n'est pas compris dans l'espèce, et *essentiel* en ce sens qu'il affecterait la constitution même du type spécifique. Une substance spirituelle, en effet, n'est pas déterminable par un principe matériel, car elle n'est pas naturellement assujettie à la matière. Elle est individuelle de par elle-même. De par sa nature même elle est immultipliable, et inattribuable à des sujets différents.

" Substantiis vero immaterialibus creatis accidunt quidem aliqua praeter rationem speciei quae non sunt determinativa essentialium principiorum ; non tamen accidunt eis aliqua quae sunt determinativa essentiae speciei, quia ipsa natura speciei non individuatur per materiam, sed per se ipsam, ex hoc quod talis forma non est nata recipi in aliqua materia ; unde per se ipsam non est multiplicabilis, neque praedicabilis de pluribus. „

Quel est donc, chez les êtres corporels, le principe qui, n'étant pas compris dans la définition du type spécifique, est qualifié d'*accidentel*, et qui *affecte* pourtant l'*essence* même du type individualisé ?

A cette question, saint Thomas répond en divers endroits de ses œuvres ; il y répond, notamment, *ex professo* dans son opuscule *de principio individuationis*. La réponse qu'il y fait et que nous retrouvons en termes plus sommaires dans le *deuxième Quodlibet*, est double, selon qu'il aborde la question *inductivement* ou qu'il l'explique *déductivement*.

Le principe d'individuation est la *quantité* propre à la substance matérielle : la quantité donne au sujet sa *position* dans l'espace et son *moment* dans le temps et, par suite, son signalement.

Telle est la solution *inductive*, *a posteriori*.

" Quantitas determinata dicitur principium individuationis, non quod aliquo modo causet subjectum suum quod est prima substantia, sed concomitatur eam inseparabiliter et determinat eam ad hic et nunc. „

Le principe d'individuation est la *matière* propre à l'individu.

Telle est la solution *déductive*, *a priori*.

" Materia necessario erit primum principium esse incommunicabilis, quod est proprium individui..... Materia sub quantitate determinata est principium individuationis. „

Les deux solutions se complètent l'une l'autre.

La quantité, en effet, affecte directement la matière, l'un des principes constitutifs de la substance corporelle : à ce titre, elle est un accidens *determinativum*. Elle est à la base de divers caractères superficiels qui forment pour nous comme le signalement extérieur de l'individu : à ce titre, elle est un accidens *designativum*.

La matière première, considérée *abstraitement*, ne possède aucune détermination et ne peut, en conséquence, en communiquer aucune. Mais, considérée *dans la réalité*, la matière comporte toujours une relation avec une quantité déterminée.

Cette *quantification* inévitable de la matière nous explique l'individuation de la forme qui lui est unie et, par suite, la distribution de l'espèce en plusieurs individus.

Parce que l'essence spécifique de l'homme comprend, dans sa définition abstraite, une matière et une forme, un corps et une âme, et non pas telle matière ou telle forme déterminée, tel corps ou telle âme ; il est permis de dire que les déterminations du corps et de l'âme propres à chaque individu, sont *accidentelles* relativement à l'essence *spécifique*.

Cependant, ces déterminations n'en sont pas moins *essentielles*, en ce sens qu'elles affectent directement l'*essence* elle-même et sont la base des divers caractères extérieurs qui servent à la désigner. Elles sont donc bien, selon le mot de saint Thomas, « accidens designativum et determinativum alicujus *essentialium* principiorum » (1).

(1) On oppose souvent Suarez à saint Thomas sur la question du principe d'individuation. Peut-être y a-t-il entre les deux docteurs une différence de point de vue plutôt qu'une opposition contradictoire.

Voici, en peu de mots, la théorie suarézienne :

Tout être existant est un être individuel, en vertu de son entité même. Qu'il soit simple ou composé, il n'importe : dès qu'il est, il est un individu.

Libre à nous de faire une distinction de raison entre l'essence abstraite et l'individu ; mais il n'y a pas lieu de chercher en une réalité autre que l'essence spécifique l'individuation de celle-ci.

On ne conçoit même pas que l'unité d'un être — et l'individualité de l'être est son unité — ait un autre principe que son entité.

" Ex hactenus dictis videtur omnem substantiam singularem, se ipsa seu per entitatem suam esse singularem, neque alio indigere individuationis principio praeter suam entitatem, vel praeter principia intrinseca, quibus ejus entitas constat. Nam, si talis substantia, physice considerata, simplex sit, ex se et sua simplici entitate est individua : si vero sit compo sita, v. g. ex materia et forma unitis, sicut principia entitatis ejus sunt

**40. L'individualité des substances immatérielles. — État de la question.** — Peut-il être question, en philosophie thomiste, de l'individualisation des substances immatérielles ?

On aime à redire, sous le couvert de saint Thomas, qu'un ange est nécessairement à lui seul toute son espèce ; que les anges diffèrent entre eux comme une espèce diffère d'une autre espèce et l'on insinue, si l'on ne dit pas expressément, que dans le monde des esprits il n'y a point d'individus.

Cette thèse, que l'on attribue ainsi, sans plus, à saint

materia, forma, et unio earum, ita eadem in individuo sumpta sunt principia individuationis ejus ; illa vero, cum sint simplicia, se ipsis individua erunt... Non enim negat haec opinio, in illa individua entitate posse ratione distingui naturam communem ab entitate singulari, et hoc individuum addere supra speciem aliquid ratione distinctum, quod secundum metaphysicam considerationem habet rationem differentiae individualis. Sed tamen addit haec opinio (id quod proprie ad praesentem questionem pertinet) illam differentiam individualem non habere in substantia individua speciale aliquod principium, vel fundamentum, quod sit in re distinctum ab ejus entitate, ideoque in hoc sensu dicit unamquamque entitatem per se ipsam esse suae individuationis principium. Est igitur vera haec sententia recte explicata. „ SUAREZ, *Disput. metaph.*, Disp. V, Sect. VI.

La thèse de Suarez nous paraît juste.

Mais elle s'arrête au seuil même du problème métaphysique soulevé par saint Thomas.

Sans doute, tout être existant est un individu et l'individualité n'appartient qu'aux êtres existants ou jugés immédiatement susceptibles d'existence. Cela c'est le *fait :* les thomistes ne songent pas à le contester.

Mais il demeure que le *comment* de ce fait soulève une difficulté :

La nature que nous définissons et que nous attribuons à l'individu n'est pas tout l'individu, mais seulement une partie formelle de l'individu : Comment, donc, par quel principe intrinsèque, la nature devient-elle *cette* nature individuelle ?

D'où vient que les formes matérielles sont multipliables et que les formes spirituelles ne le sont pas ?

La forme matérielle est individualisée par son union avec la matière, et le composé est individualisé par sa relation nécessaire avec la quantité et l'extension de celle-ci dans l'espace.

Les formes spirituelles sont individuelles en elles-mêmes, pour cette raison qu'elles ne sont pas en rapport avec des sujets matériels.

Ces solutions ne contredisent pas la thèse de Suarez, elles la complètent. Elles font la métaphysique du fait dont le philosophe espagnol veut voir ici exclusivement la réalité physique.

Thomas, est affirmée par plusieurs adeptes du néo-thomisme avec une insistance et une rigueur telles, qu'elle est devenue pour nos esprits modernes une sorte d'épouvantail.

Il faut bien l'avouer, elle heurte le bon sens. Il est inconcevable qu'une chose existe sans qu'elle soit *cette chose-ci*, distincte de *cette chose-là*. Or, dire qu'une chose est *cette chose-ci* distincte de *cette chose-là*, c'est dire équivalemment qu'elle est une chose *individuelle*, un individu ou une personne, selon le cas.

Aussi bien, les esprits agissent. Or, il n'y a que les individus qui sont capables d'agir.

Loin d'avoir nié cette vérité de sens commun, saint Thomas professe et démontre, notamment en cette page magistrale des *Questions quodlibétiques* que nous avons résumée plus haut, que tout être contingent, corps ou esprit, est distinct de sa nature spécifique.

La nature ou l'espèce, dit-il, n'embrasse que les notes quidditatives, objet de nos définitions.

Or, tout représentant de l'espèce possède des caractères *accidentels* que ne comprend pas la définition de l'espèce.

Donc, en chacun d'eux, l'individu diffère de la nature spécifique.

A ces caractères accidentels, non compris dans l'espèce, est dévolue l'individuation des êtres de la nature.

Nous avons vu quels sont chez les représentants du monde corporel ces caractères individualisateurs.

Quels sont-ils chez les représentants du monde des esprits ?

Sur la partie *positive* de ce problème, saint Thomas est très peu explicite. On le comprend. La réserve en pareil sujet est de la sagesse. Si le saint Docteur se fût laissé aller à dogmatiser sur un thème aussi éloigné de notre expérience, ceux qui se plaignent de son silence aujourd'hui l'eussent vraisemblablement accusé de présomption.

Néanmoins il a nettement posé le principe de la solution du problème :

L'existence, tout au moins, n'est pas de l'essence d'un pur esprit. Or l'individu, *hoc aliquid*, τόδε τι, est considéré comme existant ; il enveloppe donc la note d'existence. Donc l'essence spécifique d'un pur esprit diffère réellement de son entité individuelle (1).

Il y a, d'ailleurs, d'autres caractères encore, ajoute saint Thomas, qui appartiennent à l'individualité des purs esprits sans appartenir à leur nature spécifique.

Le savant Docteur ne les énumère pas, mais il est à présumer qu'il fait allusion aux *aptitudes* diverses, qui donnent à leur pensée plus ou moins de pénétration ou d'ampleur, à leurs sentiments plus ou moins d'intensité, à leur champ d'action extérieure plus ou moins d'extension : autant de degrés de perfection dont aucun n'est déterminément compris, semble-t-il, dans leur nature spécifique ; qui doivent varier d'un esprit à l'autre et suffire, par conséquent, à marquer entre eux de réelles différences.

" In angelo non est omnino idem suppositum et natura : quia aliquid accidit ei praeter id quod est de ratione suae speciei ; quia et ipsum esse angeli est praeter ejus essentiam seu naturam ; et alia quaedam ei accidunt quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam „ (2).

Toute substance immatérielle a donc ses notes « accidentelles », individualisatrices ; elle est un individu.

Mais alors, dans quel sens est-il vrai de dire que l'ange est une espèce ?

D'où vient que saint Thomas insiste tant sur cette thèse paradoxale ?

(1) Il ne faudrait pas inférer de ce texte, que le Docteur angélique identifie le *esse* et le *suppositum*. En réponse à une objection, il a soin de prévenir toute équivoque à ce sujet : " Licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum, et non est de ratione naturae ; manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem, in quibuscumque res non est suum esse. „ *Quodlib.* 2, a. 4, ad 2.

(2) *Ibid.* Cfr. *De substantiis separatis,* cap. VIII.

**41. Dans quel sens un ange est une espèce. — Importance historique de la question.** — Parmi les caractères *accidentels* qui individualisent les espèces *corporelles*, il y en a qui affectent l'essence même du type individualisé, en sorte qu'*une même essence spécifique* se trouve alors multipliée dans les individus : la matière et sa quantité touchent, en effet, au fond substantiel de l'être corporel.

Or, les substances spirituelles ne sont pas susceptibles d'une pareille différenciation, ni, par suite, d'une pareille multiplication : il serait, en effet, contradictoire de placer dans une relation essentielle ou naturelle avec la matière, la raison pour laquelle la substance d'un pur esprit est déterminément telle ou telle, attendu que, par définition même, la substance d'un pur esprit exclut toute relation essentielle ou naturelle avec la matière.

Mais cette propriété des « formes séparées » de n'avoir point de relation nécessaire avec la matière et avec la quantité leur enlève-t-elle leur individualité ?

Absolument pas. Les « formes séparées », à raison même de l'indépendance dont elles jouissent à l'égard de la matière, constituent à elles seules un tout complet, « hoc aliquid ». Seule donc, *de par elle-même*, la nature spécifique d'un pur esprit forme un individu.

Saint Thomas dit excellemment :

" Ipsa natura speciei (in substantiis immaterialibus creatis) non individuatur per materiam, sed *per se ipsam, ex hoc quod talis forma non est nata recipi in aliqua materia ;* unde per se ipsam non est multiplicabilis, neque praedicabilis de pluribus „ (1).

Et ailleurs :

" Sicut forma quae est in subjecto vel materia, individuatur per hoc quod est esse in hoc ; ita forma separata individuatur per hoc quod non est nata in aliquo esse „.

(1) *Quodlib.* 2, art. 4.

" Sicut enim esse in hoc excludit communitatem universalis quod praedicatur de multis ; ita non posse esse in aliquo. Sicut ergo haec albedo non prohibetur habere sub se multa individua ex hoc quod est albedo, quod pertinet ad rationem speciei, sed ex hoc quod est in hoc, quod pertinet ad rationem individui ; ita natura hujus angeli non prohibetur esse in multis ex hoc quod est natura in tali ordine rerum, quod pertinet ad rationem speciei ; sed ex hoc quod non est nata recipi in aliquo subjecto, quod pertinet ad rationem individui „ (1).

Et, dans la même question, en réponse à une objection :

" Individuatio in angelis non est per materiam, sed per hoc quod sunt formae subsistentes, quae non sunt natae esse in subjecto vel materia, ut dictum est. „

Des travaux récents sur la philosophie médiévale ont mis en lumière une controverse historique fameuse, d'où se dégage nettement la conclusion que saint Thomas n'a jamais mis en doute l'individualité des formes séparées, mais que, les opposant aux âmes humaines, il a nié qu'elles fussent distribuables en de multiples individus.

Siger de Brabant, le représentant principal de l'averroïsme latin au XIIIe siècle, avait composé vers 1270 un traité intitulé *de anima intellectiva*. Siger s'y réclame de l'autorité d'Aristote, qu'il lit à travers les commentaires d'Averroës, et soutient avec le philosophe arabe l'unité numérique de l'intelligence dans l'espèce humaine.

Pour justifier sa thèse, il invoque surtout l'identité de condition de l'âme humaine et des autres substances séparées ; or, dit-il, celles-ci, à raison de leur immatérialité, ne peuvent être multipliées dans la même espèce ; d'où la conclusion que « l'âme intellective » est nécessairement unique (2).

(1) *Quaest. un. de spirit. creat.*, art. 8, ad 4 et ad 13.

(2) Pour Siger l'âme intellective n'est pas unie au corps comme sa forme. Elle n'est en contact avec lui que dans son opération. Elle

Le *de unitate intellectus contra Averroïstas* de saint Thomas est dirigé contre l'Averroïsme de Siger de Brabant.

La thèse de l'unité numérique de l'intelligence humaine est grosse de conséquences, le savant Docteur l'a aussitôt compris : elle mène à la négation d'une survivance personnelle de l'âme après la mort et brise ainsi les ressorts de la vie morale. Aussi voit-on saint Thomas serrer de près, avec toute sa vigueur dialectique et son zèle d'apôtre, l'argumentation de son adversaire.

La nature des formes séparées auxquelles Siger assimilait l'âme humaine a donc pour la thèse averroïste une importance particulière.

Or, comment s'en exprime Siger ?

Non seulement il affirme, mais il prouve que les substances dégagées de toute matière doivent être singulières et individuelles. Elle agissent, dit-il, donc elles sont individuelles, car l'individu seul est capable d'agir.

Il est vrai que chacune d'elles est seule de son espèce : de même qu'il n'y a pas deux Socrate, c'est-à-dire deux représentants de la « socratéité », il n'y pas deux representants d'une même espèce angélique ; et de même, si la théorie des idées platoniciennes était fondée, chaque idée subsisterait seule, elle ne serait point susceptible d'être partagée par les individus et, dans l'ordre logique, ne pourrait leur être attribuée.

emprunte alors les images qui sont dans les sens internes pour exercer son acte de comprendre, et c'est ce seul rapport qui constitue l'union de l'âme intellective avec l'homme, antérieurement constitué comme un animal complet, mais destiné à recevoir ce couronnement de la vie intellectuelle. " Ce mode d'union, ajoute Siger, et ici il touche le point fondamental, mais aussi le plus faible de sa thèse, ce mode d'union est suffisant pour pouvoir dire que ce n'est pas seulement l'intelligence qui comprend, mais encore l'homme lui-même. Et cela, non parce que les images ou l'opération de comprendre sont dans le corps, mais parce que dans son acte de comprendre, l'intelligence est un agent interne, un moteur intrinsèque au corps, et dans ce cas on peut attribuer l'opération au composé entier, et l'on peut même dire d'un semblable moteur qu'il est la forme du corps. „ P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, Fribourg, 1899, p. clxxxvi.

Toutes ces conséquences sont légitimes, dit saint Thomas ; jusque-là la logique de Siger est irréprochable.

Mais les âmes humaines ne sont point sous tout rapport identiques aux formes immatérielles pures : celles-ci sont complètes à elles seules, se suffisent seules pour le développement normal de leur vie intellectuelle ; celles-là, au contraire, ont besoin d'être unies à la matière pour y trouver les forces auxiliaires de leur complète évolution ; les unes ne sont donc pas multipliables, tandis que les autres le sont.

Cette dernière conclusion était le point de mire de toute l'argumentation de saint Thomas ; la diversité de nature entre les formes immatérielles « séparées » et les âmes humaines, en était le pivot.

Sur ce point fondamental le désaccord de Thomas et de Siger était irréductible.

Quant à l'individuation des formes purement immatérielles, elle n'était pas directement en cause et n'était contestée, d'ailleurs, ni par Siger ni par saint Thomas.

L'un et l'autre étaient d'accord pour affirmer que d'elles-mêmes elles forment un sujet individuel complet et que, par une conséquence nécessaire, la nature spécifique de chacune d'elles est immultipliable.

Toutefois, une nuance séparait, sur ce point, les deux jouteurs : Pour Siger, une pluralité d'esprits de même espèce implique contradiction (1). Thomas est moins caté-

(1) " Quod si quis dicat : cum sit anima intellectiva aliqua in me, Deus potest facere aliam similem ei, et erunt plures. Dicendum quod Deus non potest contradictoria et opposita. Similiter, nec potest Deus facere quod sint plures homines quorum quilibet sit iste Socrates. Sic enim faceret quod ipsi essent plures homines et unus, plures et non plures, et unus et non unus. Quod si anima intellectiva de sui ratione est aliquid individuatum, per se subsistens et sicut Socrates ; facere aliam animam intellectivam ejusdem speciei cum aliqua quae nunc est, esset illam factam esse aliam et eamdem cum alia. In separatis enim a materia, individuum est ipsa sua species ; et ideo aliud individuum esse sub specie est et ipsum contrarium sub illo individuo, quod est impossibile. „ SIGER DE BRABANT, *Quaestiones de anima intellectiva.* Voir MANDONNET, *Siger de Brabant*, Appendice, pp. 108-109.

gorique : il ne lui est pas évident qu'une action surnaturelle ne puisse pas produire plusieurs intelligences séparées de même espèce.

Nous ne sommes pas sûr de bien comprendre sur ce point saint Thomas ; mais la rigueur logique de la pensée thomiste nous semble ici avoir fléchi, la conclusion de Siger nous paraît mieux d'accord avec le principe fondamental de l'immultipliabilité des formes immatérielles.

Voici textuellement la page que nous venons d'analyser :

" Non est verum quod substantia separata non sit singularis et individuum aliquod ; alioquin non haberet aliquam operationem, cum actus sint solum singularium, ut Philosophus dicit. Unde et de idea Aristoteles dicit, quod si idea esset separata, esset quaedam substantia individua, quam impossibile esset praedicari de multis. Individuae ergo sunt substantiae separatae, et singulares ; non autem individuantur ex materia, sed ex hoc ipso quod non sunt natae in alio esse, et per consequens nec participari a multis. Ex quo sequitur quod si aliqua forma nata est participari ab aliquo, ita quod sit actus alicujus materiae, illa potest individuari et multiplicari per comparationem ad materiam. „

" Valde autem ruditer argumentantur, poursuit saint Thomas, ad ostendendum quod Deus facere non posset quod sint multi intellectus ejusdem speciei, credentes hoc includere contradictionem. Dato enim quod non esset natura intellectus quod multiplicaretur, non propter hoc oporteret quod intellectum multiplicari includeret contradictionem. Nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicujus, quod tamen habet illud ex alia causa : sicut grave habet ex sua natura quod non sit sursum ; tamen grave esse sursum non includit contradictionem ; sed grave esse sursum secundum naturam suam, contradictionem includeret. Sic ergo intellectus si naturaliter esset unus omnium quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa ; nec esset implicatio contradictionis „ (1).

A quoi donc se réduit ce brocard qui a souvent défrayé

(1) *De unitate intellectus.* Opusc. XV.

la polémique antiscolastique : « Chaque ange est toute son espèce » ?

A marquer la différence essentielle entre une forme « matérielle », c'est-à-dire intrinsèquement assujettie à la matière, et une forme « immatérielle » qui se suffit pour exister et pour agir.

Sous l'extension d'une espèce matérielle, il y a nécessairement *des individus subordonnés à l'espèce*, parce que la forme de l'espèce matérielle est en relation nécessaire avec la matière.

Au contraire, sous une forme immatérielle, il n'y a plus d'individus, parce que la forme immatérielle, étant complète par sa nature spécifique, exclut toute relation de dépendance avec la matière : la division des formes immatérielles ne descend pas plus bas que l'espèce.

« Un ange est donc une espèce », sans doute, mais cette espèce est un individu.

« Autant d'esprits, autant d'espèces », certes, mais aussi autant d'espèces, autant d'individus.

" Ex eo quod essentiae rerum compositarum recipiuntur in materia designata vel multiplicantur secundum divisionem ejus, contingit quod aliqua sint idem specie et diversa numero. Sed, cum essentia simplicium non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio ; et ideo non oportet quod inveniantur plura individua unius speciei in illis substantiis ; sed quotquot sunt individua, tot sunt species, ut Avicenna dicit expresse „ (1).

On était tenté de se demander jadis : A quoi bon ces controverses sur les espèces immatérielles ? Qu'elles soient multipliables ou non en unités subordonnées, qu'importe ?

Aujourd'hui, un pareil langage ne se comprendrait plus.

Depuis la publication du Chartulaire de l'Université de

(1) *De ente et essentia*, c. V. L'accord de cet opuscule, qui remonte aux premières années de saint Thomas, avec les *Disputes quodlibétiques* qui furent prononcées vers 1870, témoigne de l'unité de vues du saint Docteur sur cette question fondamentale.

Paris par le R.P. Denifle et M. Châtelain; depuis que, grâce aux savants travaux du R. P. Mandonnet, on connaît le *de anima intellectiva* de Siger de Brabant, et les luttes ardentes suscitées par les interprètes averroïstes de la métaphysique d'Aristote, on comprend l'importance attachée par les contemporains à la nature des formes « séparées ».

L'effort principal de Siger n'avait-il pas pour but d'identifier l'âme humaine à une « forme séparée », afin de pouvoir conclure de l'unité numérique de celle-ci à l'unité numérique de celle-là ? Or, nous l'avons vu, l'enjeu de cette controverse d'inoffensive apparence n'était rien moins que l'immortalité personnelle et la sanction de la vie morale (1).

(1) Une confrontation superficielle des enseignements de saint Bonaventure avec ceux de saint Thomas, sur l'individualité des " formes séparées „, pourrait faire croire à une contradiction entre les premiers et les seconds.

Saint Thomas enseigne, en effet, que les substances séparées sont simples; saint Bonaventure professe qu'elles sont composées de matière et de forme.

Saint Thomas conclut de sa thèse que les espèces angéliques sont immultipliables; saint Bonaventure les dit multipliables.

La contradiction n'est pourtant qu'apparente.

Pour le Docteur angélique, la matière est un principe constitutif des substances corporelles seulement; elle donne naissance à la quantité; celle-ci est le signe auquel on la reconnaît. Or, les substances spirituelles sont incompatibles avec la quantité, elles excluent la matière; elles sont donc, dans toute la force de l'expression, " simples „, " immatérielles „.

En conséquence, la matière, — entendez la matière *quantifiable* — ne peut être le principe d'une multiplication de la forme spirituelle en individus appartenant à une même espèce spirituelle.

Le Docteur séraphique ne contredit ni le principe thomiste ni la logique de ses conséquences.

Il dit expressément : " Hoc certum est, aliquas compositiones a substantia angeli removeri, utpote compositionem ex partibus *quantitativis*, compositionem ex partibus heterogeneis et compositionem *ex natura corporali et spirituali*, qualis est in homine. „ (II *Sent.* Dist. III. P. 1, art. 1, Quaest. 1).

Mais il élargit le sens du mot *matière ;* il en fait un synonyme de *sujet potentiel*, et se trouve ainsi amené à affirmer la composition " matérielle „ de toute substance contingente, fût-elle une substance spirituelle.

Aussitôt après le texte cité plus haut — et l'on pourrait en citer de lui plusieurs autres également significatifs — il ajoute en effet :

" Sed de compositione *materiae* et *formae* sive materialis et formalis,

Les deux études qui viennent d'être faites sur l'individuation des substances matérielles et sur celle des formes « séparées » présupposaient déjà une certaine notion, toute provisoire d'ailleurs, de l'individu.

Cette notion s'est progressivement complétée et précisée, à mesure que nous résolvions les problèmes métaphysiques qu'elle soulève.

Synthétisons les résultats de nos recherches analytiques

de hac dubium est. Et voluerunt aliqui dicere, quod talis removetur ab angelo... Sed cum in angelo sit ratio *mutabilitatis* non tantum ad *non-esse*, sed secundùm diversas *proprietates* ; sit iterùm ratio *passibilitatis*, sit iterùm ratio *individuationis* et *limitationis*, postremò ratio *essentialis compositionis* secundùm propriam naturam : non video causam nec rationem, quomodo defendi potest, quin substantia angeli sit composita ex diversis naturis; et si composita est ex diversis naturis, illae duae naturae se habent per modum *actualis* et *possibilis*, et ita materiae et formae. Et ideo positio illa videtur verior esse, scilicet quod in angelo sit compositio ex materia et forma. „ *Ibid.*

Et dans son dernier ouvrage (*Hexaëm.* serm. II et serm IV) il demeure fidèle à ses premiers enseignements : Omnis substantia creata distinguitur " reali distinctione principiorum, quorum unum activum, alterum passivum. „ " Necesse est enim, cum in omni creatura potentia activa conjuncta sit potentiae passivae, quod illae duae potentiae fundentur super diversa *principia rei.* „

Puisque les substances angéliques sont composées de " matière „, elles sont substantiellement multipliables. " Personalis proprietas (angelorum) causatur ab actuali conjunctione principiorum (substantiae angelicae) et in se est aliquid substantiale. „ (II *Sent.* Dist. III, P. 1, art. II, Quaest. II).

Saint Thomas d'Aquin lui-même ne se refuse pas à admettre que les purs esprits sont, *en un certain sens*, composés de matière et de forme ; leur essence, en effet, est selon saint Thomas aussi, distincte de leur acte d'existence. " Natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma (ad modum corporum), est ut potentia respectu sui esse ; et sic in substantia spirituali est compositio potentiae et actus, et per consequens formae et materiae ; si tamen omnis potentia nominatur materia. „ *De spiritualibus creaturis*, art. 1. Cfr. *de substantiis separatis*, cap. VII.

Mais saint Bonaventure exige davantage, semble-t-il ; selon lui, l'*essence* même de l'ange est composée de puissance et d'acte, donc de matière et de forme. " Ergo, écrit un de ses commentateurs, juxta Doctorem Seraphicum in angeli *essentia* est *una* res, per quam ipse se movet, et *alia* res, per quam ipse movetur ; et primam rem dicimur *formam*, secundam dicimus *materiam*. „ Cf. S. Bonaveturae opera omnia, t. II, pp. 92 et seq., Quaracchi, 1885.

et demandons-nous, en guise de conclusion, *ce qu'est l'individu.*

**42. La notion philosophique de l'individu et de la personne.** — Nous ne définissons pas *les individus*. Le caractère abstractif de la pensée humaine donne à toutes les définitions qu'elle élabore l'indétermination de la forme spécifique. Mais nous pouvons chercher à définir ce qui est commun aux individus et leur donne *l'individualité*.

Lorsque par le contact des sens avec les choses de la nature, l'activité de l'esprit est mise en éveil, nous nous représentons toujours de prime abord un objet subsistant concret, *cette chose subsistante*, *étendue*, *colorée*, le τόδε τι dont nous avons si souvent parlé : cet objet nous l'appelons *individu*, *suppositum*, traduction du mot grec ὑπόστασις.

De cet objet confusément aperçu de prime abord, nous extrayons ensuite par des actes ultérieurs d'abstraction les notes qui forment les essences spécifiques des choses d'expérience.

Les essences spécifiques sont donc des *produits dérivés* de l'objet de la première représentation intellectuelle. Aristote et les scolastiques le disent avec raison : Les espèces et les genres sont des *secondes* substances, δεύτεραι οὐσίαι.

L'objet que la pensée saisit de prime abord n'est pas, assurément, une substance sans accidents, mais l'intelligence n'y discerne point, à ce moment initial, ce qui y est substantiel et ce qui s'y surajoute d'accidentel. Ces surajoutés, que l'École appelle *accidents*, ἐπισυμβεβηκότα, sont aussi aperçus par une pensée *consécutive* aux premières données de la connaissance.

En conséquence, et les espèces et les genres et les accidents présupposent dans l'ordre ontologique, cet objet subsistant concret, que nous appelons *substance première*.

Aussi, lorsque, dans l'ordre logique, nous rapprochons les unes des autres les formalités diverses dont l'ensemble doit être l'expression adéquate de la réalité, nous remarquons que le sujet auquel sont attribués, soit immédiatement soit médiatement, tous les prédicats de nos jugements c'est cette substance première (1).

L'*individu* est cette substance qui, dans l'ordre ontologique aussi bien que dans l'ordre logique, est la *première*. Dans l'ordre ontologique, elle se suffit, tandis que les essences génériques et spécifiques, aussi bien que les accidents, s'appuient nécessairement sur elle. (2) Dans l'ordre logique, elle est sujet et n'est que sujet, tandis que les genres et les espèces sont tous, par rapport à elle, des prédicats.

L'individu est donc une réalité *complète en elle-même* et, par conséquent, *indépendante* de tout autre sujet. Le fait de ne pas dépendre d'autrui est l'aspect *négatif* de l'individualité ; il est le plus saillant ; mais la propriété de se suffire, d'être en soi-même complet est la plus profonde, c'est la perfection *positive* propre à l'individu.

Un sujet complet, indépendant, est nécessairement *distinct* de tout autre : chaque individu matériel occupe, en effet, une position déterminée dans l'espace et dans le temps et se trouve ainsi désignable à l'exclusion de tout autre.

Sciendum est quod individuum apud nos in duobus consistit. Est enim individuum in sensibilibus ipsum ultimum in genere substantiae, quod de nullo alio praedicatur ; immo, ipsum est prima substantia et primum fundamentum omnium aliorum ... Aliud est in quo salvatur ratio individui apud nos, determinatio scilicet ejus ad certas particulas temporis et loci, quia proprium est esse

(1) Cfr. *Logique*, nº 26. *Critériologie générale*, nº 126.

(2) Supprimer les substances premières, dit Aristote, toute réalité s'évanouit. Μὴ οὐσῶν τῶν πρώτων οὐσιῶν, ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι. *Categ.* c. 5.

sibi hic et nunc, et haec determinatio debetur sibi ratione quantitatis determinatae (1).

L'individu est donc un tout complet, distinct.

Ni les espèces ni les genres, ni les accidents, ni les parties soit intégrantes soit constitutives des êtres ne possèdent cette perfection.

Les genres ont besoin d'être complétés par une différence spécifique, les espèces matérielles ont besoin d'être individualisées par la matière ; les uns et les autres sont communicables à des sujets inférieurs.

Les accidents sont nécessairement inhérents à une substance.

Les parties, le nom même le dit, appartiennent à un tout dont elles font partie et en sont dépendantes.

L'individu possède donc *seul* cette double perfection qui consiste à se suffire sans avoir besoin d'appartenir à autrui.

L'individu est complet, d'abord, au point de vue de sa substantialité, mais il l'est corollairement au point de vue de son action, car, — ceci sera établi en temps utile — toute substance créée est destinée à agir, et sa réalité lui est départie en conformité avec le rôle qu'elle doit accomplir dans la nature, « omne ens propter suam operationem » (2).

(1) S. Thomas, *De principio individuationis.*

(2) Nous ne pouvons passer complètement sous silence le caractère qu'a revêtu dans la *Monadologie* de Leibnlz la notion de l'individu.

La monade est, on le sait, une substance, qui est à la fois force d'expansion et force de résistance, dont l'action est immanente, dont les états successifs sont des représentations, et dont le ressort est la " tendance „ à passer d'une représentation à une autre. C'est, en effet, sur le type du " Moi „ qu'il faut concevoir tous les êtres. Ainsi le veulent et les lois de l'*analogie* et le principe de *continuité.*

Chaque monade " a des rapports qui expriment toutes les autres et elle est, par conséquent, un miroir de l'univers entier perpétuel „ ; dès lors, toutes les monades devraient, semble-t-il, être les mêmes. Mais, d'autre part, il est impossible qu'il y en ait deux " qui soient parfaitement l'une comme l'autre „ :

L'individu doué d'intelligence s'appelle une *personne*. La personnalité est donc la perfection en vertu de laquelle un être intelligent se suffit seul, — sans avoir besoin d'appartenir à autrui, — pour exister et pour agir (1).

« Affirmer sa personnalité », n'est-ce pas, en effet, montrer que l'on est « soi-même », faire preuve « d'originalité », d'indépendance ?

Dans l'ordre moral, la personnalité ne consiste-t-elle pas à être capable de *se* diriger *soi-même* vers la possession de *sa* fin ? Dans l'ordre juridique, ne consiste-t-elle pas à être « sui juris », contrairement à l'esclave, qui est « juris alieni » et qui, selon le mot cynique du Droit romain, est une chose, « res » et non une personne ?

Nous nous contentons de mentionner ici les applications de la notion métaphysique de l'individu à la psychologie, à la morale et au droit ; nous parlerons ailleurs des applications importantes qu'en fait la théologie.

chacune est un *individu* nécessairement distinct de tous les autres. Le principe de l'identité des indiscernables est l'énoncé de cette nécessité.

En quoi donc les individus peuvent-ils être distincts les uns des autres, puisqu'ils " perçoivent „ tous le même contenu ? Ils se distinguent les uns des autres " non par leur objet, mais par leur manière de percevoir l'objet „, c'est-à-dire *par le degré de clarté et de netteté avec lequel ils représentent l'univers*. La matière est, en effet, un principe de résistance à la conquête des " idées distinctes „.

La part relative de " perceptions inaperçues „ et celle des perceptions distinctes qui sont le lot respectif de chaque monade sont la raison de leur individualité. Voir Leibniz, *Monadologie*, 14-22 et 60-62. Cfr. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, IV, § 31 ; Cl. Piat, Leibniz, *La Monadologie*. Paris, Lecoffre, 1900.

(1) Goudin dit en excellents termes : " Perfectio, per quam substantia ita completur, ut sistat in se ipsa, sitque sui ipsius et non alterius, dicitur *subsistentia*, quasi *in se ipso sistentia*... Subsistentia est actualitas, quâ natura ita sustentatur in se ipsa, ut non egeat communicari alteri ad essendum et operandum.

„ Dico *non egeat*, ajoute l'auteur, quia natura divina, quamvis sit subsistens in se ipsa, est tamen ulterius communicabilis tribus personis, non quidem ex necessitate, sed ex infinita fœcunditate... *Suppositum* autem seu *hypostasis* est concretum subsistentiae, sicut vivens est concretum vitae. „ *Metaph.*, art. 4.

Certains esprits déshabitués de la spéculation métaphysique seraient peut-être tentés de juger inutiles les efforts dépensés à scruter la notion d'individu.

Nous voudrions leur prouver par un exemple que la pensée scientifique elle-même ne peut impunément s'affranchir de la métaphysique.

L'état actuel des sciences biologiques soulève inévitablement un problème de première importance qui ne peut être résolu que par la « définition de l'individu ».

**43. La théorie biologique de « l'individu-colonie ».** — On sait que les naturalistes s'accordent aujourd'hui à admettre que la cellule est l'élément morphologique primordial des êtres organisés, et que, par suite, toute masse vivante est une cellule ou un composé de cellules dérivées d'une cellule primitive.

De là vint l'idée de partager les êtres vivants en *protozoaires*, êtres unicellulaires, et en *métazoaires*, êtres pluricellulaires, et de considérer ceux-ci comme formés d'une *colonie de protozoaires*.

D'après cette conception, les organismes se seraient constitués et compliqués, en vertu d'une sorte de progression arithmétique, et les *individualités* supérieures seraient des *collections* d'individus d'ordre inférieur (1).

M. Edmond Perrier, qui a consacré à la défense de cette théorie des « colonies animales » une somme de travail considérable, est ainsi amené à distinguer des « individualités de plusieurs ordres ».

Un savant, dont les travaux longtemps ignorés ont aujourd'hui un certain retentissement, M. Durand de Gros, soutient cette thèse, que « l'organisme humain est un composé d'organismes simples, essentiellement complets », et enveloppant par suite autant d'âmes distinctes, de « moi »,

(1) Voir Busquet, *Les êtres vivants*, ch. III. Paris, Carré et Naud, 1899.

de consciences : *polyzoïsme* et *polypsychisme*, tels sont les termes significatifs dont il désigne sa doctrine (1).

On invoque à l'appui de cette théorie « polyzoïste », outre l'origine cellulaire de tous les organismes, le fait que, chez un grand nombre d'organismes inférieurs, les individus vivent en « sociétés », et qu'il est souvent difficile, même pratiquement impossible de marquer, parmi eux, les frontières entre les individualités, au sens usuel du mot, et les agglomérations proprement dites (2).

Or, on conçoit que l'on *compare* les organes différenciés des organismes supérieurs aux cellules simples qui, chez les protozoaires, vivent d'une vie autonome ; mais comparaison n'est pas raison : il est contradictoire d'affirmer, que ces organes *sont*, au sens rigoureux de l'expression, des colonies de protozoaires.

Par *individu* on entend une unité formant *un tout distinct*. Dire qu'une unité est une colonie, revient donc à dire qu'une unité est plusieurs unités : la contradiction est manifeste.

(1) Durand de Gros, *Essais de physiologie philosophique*, p. 391 et suiv.; *Ontologie et psychologie physiologique*, p. 186. Ces travaux ont été très bien analysés par Parodi, dans une étude intitulée : *L'idéalisme scientifique*, parue dans la *Revue philosophique*, t. XLIII, pp. 144 et 280.

(2) En présence des difficultés que soulève la notion de l'individu, plusieurs naturalistes ont jugé qu'il fallait en donner une définition assez lâche pour qu'elle s'étende à tout et finalement ne définisse plus rien. Ainsi M. Edmond Perrier écrit : " Nous considérons comme un individu ou un organisme, tout ensemble de parties capables de vivre par lui-même, formé de plastides ayant une même origine et unis entre eux, soit par simple contact, soit par l'intermédiaire d'une substance inerte produite par eux... Il suit de là que, ce qu'on appelle ordinairement une colonie de Polypes hydraires, une colonie de Polypes coralliaires, une colonie de Bryozoaires, une colonie d'Ascidies, est un individu, un organisme, au même titre qu'un lombric, un insecte, un poisson. „ *Traité de Zoologie*, I, p. 46.

D'autres, désespérant de fixer l'idée, s'abstiennent intentionnellement de la définir. J'ai omis, à dessein, de définir l'individu, écrit M. Yves Delage, adversaire d'ailleurs de la théorie du polyzoïsme des métazoaires, " car ç'aurait été porter la discussion d'une question très positive sur le terrain de la métaphysique. „ Delage, *Revue scientifique*, 29 jiun 1896.

« Dans le mot *individu*, dit excellemment M. Le Dantec, nous comprenons instinctivement une idée d'*unité* et c'est faire volontairement un calembour que de dire qu'une unité est *composée* d'unités d'ordre inférieur ; or, c'est précisément ce que l'on fait le plus souvent en posant la question des individualités de divers ordres : « Tel individu peut-il être considéré comme formé de plusieurs individus d'ordre inférieur ? » Ou bien le mot *individu* a un sens, ou bien il n'en a pas, et alors il ne faut pas s'en servir ; mais s'il en a un, du moment qu'un corps donné est considéré comme un individu, il ne peut pas être considéré comme formé de plusieurs individus. L'homme, par exemple, est un individu. Ceci, nous en sommes sûrs, puisque c'est à l'histoire naturelle de l'homme que nous avons emprunté la notion même d'individualité que nous voulons maintenant généraliser au règne animal et au règne végétal. — Nous ne pouvons donc pas nous demander si l'homme se compose de plusieurs individus, mais bien, ainsi que je l'ai fait avec soin depuis le début de cet article, si l'homme peut être divisé en plusieurs parties dont chacune *ressemble* morphologiquement à des individus plus simples. A cette question ainsi posée, l'histologie répond immédiatement par l'affirmative : L'homme se compose de plusieurs trillions de cellules et nous connaissons des *individus*, les protozoaires, qui sont de simples cellules. Mais il serait ridicule de dire que l'homme se compose de plusieurs trillions de protozoaires ; avec plusieurs trillions de protozoaires, on ne fera jamais que des protozoaires, jamais un homme. » (1)

Sans doute, il y a des *espèces* coloniales, c'est-à-dire des espèces dont les individus ont la propriété de vivre en « sociétés », tantôt simplement juxtaposés, tantôt reliés

(1) Le Dantec, *Revue philosophique*, janvier 1901, pp. 20-21.

entre eux par des adhérences légères ou profondes et stables ; parfois même, les différences morphologiques entre les membres de la colonie sont tellement prononcées, que certains individus en deviennent méconnaissables. Mais la difficulté *subjective* qui en résulte pour le naturaliste de discerner les unités des agglomérations, n'empêche pas qu'il existe, dans la nature, des unités individuelles *objectivement* distinctes les unes des autres et groupées, non pas en un individu colonial, mais en une *colonie d'individus*.

Dans le fait, l'individu est un tout complet se suffisant pour subsister et pour accomplir certaines opérations caractéristiques qui nous permettent de le ranger sous une espèce.

C'est l'*atome* des corps simples, c'est la *molécule* des corps composés : ces atomes et ces molécules sont les individus des espèces minérales.

C'est, chez les protozoaires, la cellule ; chez les métazoaires, c'est le composé de cellules capable d'une vie au bon fonctionnement de laquelle contribuent toutes les parties du composé et à laquelle aucune d'entre elles ne suffit seule.

Telle est la notion générale, *théorique* de l'individualité.

Quelles sont les masses vivantes qui réalisent cette notion théorique, dont les parties sont fonctionnellement solidaires et dont l'ensemble est indépendant ?

Il appartient au naturaliste de le chercher ; mais, que ses efforts soient stériles ou fructueux, la notion de l'individualité n'en sera point modifiée.

Or, dira-t-on, cette nature que vous appelez un individu, n'existe pas. La cellule vivante est divisible en deux cellules capables l'une et l'autre de continuer la vie de la cellule primitive. Ne sait-on pas que Tremblay a coupé des *Hydres* en morceaux et que chacun des morceaux a donné une hydre normalement constituée ? Ces faits ne donnent-ils pas la preuve matérielle qu'il n'y a pas dans la nature

de véritable *unité* vivante, et que le polyzoïsme est la loi de la constitution des êtres organisés ?

Ces faits ne sont embarrassants que pour ceux qui placent dans l'indivisibilité de l'organisme la raison constitutive et l'indice de son individualité.

Si l'individualité résidait dans l'indivisibilité ou même si elle était conditionnée par l'indivisibilité, évidemment la division d'une masse vivante prouverait qu'elle n'est pas un individu.

Mais l'individualité réside dans l'unité de nature de l'individu. Elle exige donc l'*indivision actuelle* des parties qui sont essentielles à l'entretien et au développement de la vie de l'ensemble, mais elle est compatible avec une certaine *divisibilité*. L'expérience atteste, en effet, qu'il y a certaines parties, variables d'espèce à espèce, sans lesquelles la vie de l'ensemble demeure possible ; elle atteste que de nombreux êtres vivants se reproduisent par scissiparité. L'*indivision actuelle* exigée pour l'accomplissement normal de la vie n'exclut donc pas une certaine multiplicité *potentielle* de parties (1).

Cette discussion de la conception polyzoïste de l'individu vivant n'est pas un hors-d'œuvre ; outre qu'elle aura servi à préciser la notion de l'individu, elle fait voir comment les théories métaphysiques les plus abstraites ont tôt ou tard leur part nécessaire d'intervention dans la science.

Nous avons étudié jusqu'à présent la relation entre la nature spécifique et l'individu.

Incidemment, nous avons fait remarquer que si l'être concret est un individu, cependant l'individu, comme tel, ne comprend pas toute la réalité du sujet concret.

Rapprochons l'individu de l'être concret.

(1) Voir *Psychologie*, 5e éd., n. 32.

**44. L'individu et l'être concret.** — L'être *concret* est l'être tel qu'il tombe sous l'expérience du moment présent. Il comprend et la quiddité spécifique, et le principe d'individuation, et l'existence, et toutes les notes qui appartiennent à l'être soit à raison de ce qu'il a et de ce qu'il est de lui-même, soit à raison des influences qu'il reçoit du milieu extérieur.

L'être concret, c'est la plénitude d'être, τὸ σύνολον, qu'embrasse le τόδε τι ou le τὸ καθ'ἕκαστον aristotélicien.

Pour donner à la question : « Qu'est ceci ? Quid est hoc aliquid ? », une réponse adéquate ; pour définir ce que les scolastiques appelaient d'un mot expressif « *haecceitas* », « l'haeccéité » d'une chose ; il faudrait pouvoir étreindre dans leur unité toutes ces réalités partielles en lesquelles nous démembrons la chose d'expérience.

Nous n'y pouvons parvenir.

Nous avons dû, par des abstractions successives, décomposer la plénitude d'être de ce sujet concret : nous en avons abstrait, d'abord, la *quiddité spécifique*, puis, l'*accident* qui en fait un individu : la *quantité*. Or, à la substance douée de sa quantité s'ajoutent toujours, en fait, divers autres accidents qui présupposent nécessairement, il est vrai, la quantité et la matière, mais dont celles-ci sont l'une et l'autre indépendantes.

Ces notes qui sont *accidentelles*, dans toute l'acception du mot, varient non seulement d'un individu à l'autre, mais d'un moment à l'autre chez le même individu : elles établissent la différence entre l'individu et l'être concret (1).

(1) Des psychologues, MM. Binet et Henri, Kroepelin, Sharp ont mis à l'étude sous le nom de " psychologie individuelle ", la recherche expérimentale des différences accessoires qui existent d'un individu à l'autre ; un psychologue allemand, M. L. Stern, propose d'appeler plutôt " *psychologie différentielle* " ce département de l'expérimentation psychologique ; les recherches faites jusqu'à présent dans ce domaine sont fort incomplètes, mais révèlent des sujets d'enquête intéressants. Cfr. L. W. Stern, *Ueber Psychologie der individuellen differenzen.* (Ideen zu

**45. L'unité de l'être concret. — Dernières questions à élucider.** — La comparaison de la substance individuelle et de l'être concret suggère plusieurs questions :

*Première question :* Lorsque l'on compare la substance aux accidents qu'elle enveloppe dans sa réalité concrète, quelle relation y a-t-il de la première aux seconds ?

*Deuxième question :* L'unité est inséparable de l'être concret ; *cet* être, celui-ci ou celui-là, est *un* être, on ne conçoit pas qu'il soit plusieurs. Quelle est la raison formelle de l'unité de l'être concret ?

*Troisième question :* L'être concret est existant : la substance de cet être existant s'identifie-t-elle à son existence ou s'en distingue-t-elle ? Quelle relation y a-t-il de l'essence à l'existence ?

Incontestablement, l'être concret est *un*. Les distinctions que nous avons déjà faites entre l'essence et la substance, entre l'essence spécifique et l'essence individuelle, celles que nous venons de mentionner entre la substance et ses accidents, entre l'essence et l'existence, doivent être interprétées de manière à sauvegarder l'unité du sujet concret.

Il ne s'agit donc pas de se figurer ces termes objectifs divers de la pensée, comme autant d'entités complètes, plus ou moins réduites, qui se superposeraient à la façon des matériaux qui forment les assises d'un édifice.

Le type spécifique est un sujet déterminable, la quantité le détermine ; la substance individuelle elle-même est déterminable, les accidents en sont les déterminations. Plus tard, — dans la troisième Partie — lorsque nous opposerons la substance à ses accidents, nous examinerons de plus près *comment* les accidents déterminent la substance, quelle relation il y a entre celle-ci et ceux-là ; ici,

einer differentiellen Psychologie). Leipzig, Barth, 1900 ; Binet, *L'année psychologique*, 1900, p. 583.

une pareille étude serait déplacée, car nous avons pour objectif principal l'analyse de la *substance* comme telle.

La seconde question relative au principe formel de l'unité de l'être concret soulève une controverse d'école.

Plusieurs interprètes, et non des moins distingués, du thomisme estiment que la substance concrète possède en elle, antérieurement à l'acte d'existence, un principe constitutif de son unité.

Ils opposent à l'existence tout ce qui est d'ordre quidditatif et disent que, déjà dans l'ordre quidditatif, la substance doit être unifiée, individuellement ou personnellement unifiée, pour être apte à recevoir l'existence. L'existence, en effet, disent-ils, n'ajoute rien à la réalité, elle a pour seul rôle de la faire sortir du domaine des possibles et de la faire passer, telle qu'elle était présupposée, dans l'ordre existentiel.

D'autres considèrent l'existence, actualité dernière de la substance concrète, comme investie d'un double rôle : elle la fait exister, disent-ils, et, par là même, en fait un tout complet, se suffisant à soi-même.

" Quidam dicunt, écrit Goudin, subsistentiam et existentiam solùm virtualiter distingui, et esse duo munera unius entitatis, quae quatenus sistit naturam, et eam ita terminat, ut non sit alterius, nec alteri communicabilis, vocatur *subsistentia*. Quatenus vero ultimate complet rem ipsam, et eam ponit extra causas, vocatur *existentia*. Quidam vero dicunt esse duas modalitates ejusdem rei. Quidam demùm tenent esse duas actualitates realiter distinctas. Hae omnes opiniones sua possunt habere fundamenta etiam in doctrina D. Thomae „ (1).

Il nous suffit, pour le moment, d'avoir posé les termes de cette controverse dont les principes sont, pour la meilleure part, empruntés à la théologie de l'Incarnation ; nous y reviendrons.

(1) Goudin, *Phil. D. Thomae, Metaphysica*, q. 1, art. 4.

Reste la troisième et dernière question, celle relative à la distinction de l'essence et de l'existence.

Nous la considérons comme fondamentale.

Avant de la poser, indiquons rapidement quelles sont les différentes distinctions que l'esprit peut apercevoir ou établir parmi les êtres.

**46. Aperçu préliminaire sur les différentes espèces de distinctions.** — Prochainement, à propos de l'*unité*, un des attributs métaphysiques de l'être, nous devrons examiner *ex professo* quelles sont les différentes distinctions qui se trouvent réalisées dans la nature ou qui sont concevables par l'intelligence.

Celles que la nature réalise et qui, par suite, sont indépendantes de la pensée, s'appellent *réelles :* telle, par exemple, la distinction entre la faculté de penser et la pensée elle-même.

Celles qui n'existent que dépendamment de la raison, s'appellent distinctions *logiques* ou de *raison ;* telles, par exemple, les distinctions entre les concepts d'homme et d'animal raisonnable ; entre la notion de la spiritualité de l'âme humaine et celle de son immortalité.

La distinction logique ou de raison peut être le fruit d'une conception toute subjective ; elle s'appelle alors distinction *purement logique* ou de *pure raison ;* c'est le cas pour la distinction entre les concepts d'homme et d'animal raisonnable ; — ou bien, elle peut reposer sur la réalité, en ce sens, qu'une même réalité peut servir d'objet matériel commun à deux conceptions formelles différentes ; elle s'appelle alors *virtuelle.* C'est ainsi que, dans l'exemple cité plus haut, la même âme humaine se prête, d'après les points de vue auxquels on la considère, à deux conceptions différentes, l'une représentant sa subsistance indépendante ou sa spiritualité, l'autre, représentant l'aptitude qu'elle a, en vertu de sa spiritualité, à survivre au corps qu'elle anime.

La distinction logique qui trouve son fondement dans la réalité, s'appelle distinction avec fondement réel, *distinctio cum fundamento in re* ou, plus brièvement, distinction *virtuelle*.

Les anciens scolastiques appelaient, dans un langage peu cicéronien, cette double distinction logique, des noms de *rationis ratiocinantis* et *rationis ratiocinatae*.

Laquelle de ces distinctions se trouve vérifiée entre l'essence et l'existence ?

**47. Distinction de l'essence et de l'existence. État de la question.** — Il y a indubitablement une distinction à faire entre l'essence οὐσία et l'existence εἶναι. En effet, en parlant des êtres qui nous entourent dans la nature, tout le monde dit que l'essence *a* l'existence, *possède* l'existence ; personne ne dit que leur essence *est* leur existence.

Il y a donc manifestement *une* distinction entre le *concept* d'essence et le *concept* d'existence : leurs raisons *objectives* ne sont point identiques.

Mais le débat n'est pas là.

Il ne porte pas davantage sur la distinction entre une essence *abstraite*, *mentalement conçue*, et cette même essence considérée au moment où elle est *actualisée* dans la nature : évidemment, entre l'être qui existe dans la nature et l'être qui n'existe que par son objectivation dans la pensée, il y a une distinction réelle.

Le débat porte sur l'essence individuelle d'une chose comparée à son existence : lorsque *l'essence d'une chose existante* est mise en présence de *l'acte* à raison duquel elle existe : faut-il dire que l'existence en exercice est réellement identique à l'essence qu'elle fait exister, ou faut-il dire que l'une est réellement distincte de l'autre ?

Mais gardons-nous de confondre la distinction réelle avec la séparabilité.

La séparabilité est un des indices de la distinction réelle, ce n'en est ni la définition ni une suite nécessaire. Deux choses séparables sont réellement distinctes l'une de l'autre ; mais il peut se faire que deux entités réellement distinctes l'une de l'autre ne soient point séparables, c'est-à-dire ne puissent exister à part l'une de l'autre.

Ainsi nous croyons que l'intelligence et la volonté diffèrent réellement entre elles et diffèrent toutes deux de la substance de l'âme humaine ; elles ne peuvent pourtant pas subsister à part.

A la question que nous venons de définir diverses réponses ont été données.

Un bon nombre d'auteurs, à la suite de Suarez (1) surtout, tiennent que la distinction entre l'essence et l'existence est *logique*. Il y en a même qui vont jusqu'à dire qu'elle serait purement logique (2).

Mais la plupart des anciens soutiennent la distinction réelle. Saint Thomas (3), Gilles de Rome, Hervé, Capreolus, comme aussi Cajetan, François de Ferrare, Jean de saint Thomas, et toute l'école dominicaine sont unanimes à ce sujet.

Nous nous rallions à l'opinion thomiste ; nous croyons que, indépendamment de toute considération subjective de l'esprit, l'*essence réelle complète* d'une chose, ce d'après

(1) Parmi les auteurs plus anciens, Alexandre de Halès, Henri de Gand, plusieurs représentants de l'école scotiste, se refusent à admettre une distinction réelle entre l'essence et l'existence ; depuis Suarez, la plupart des auteurs de la Compagnie de Jésus, Vasquez, Grégoire de Valence, et, plus près de nous, Franzelin, Tongiorgi, Palmieri, sont du même sentiment. Mais plusieurs parmi les contemporains, entre autres Liberatore, De San, Cornoldi, Schiffini, de Maria, souscrivent à la distinction réelle.

(2) " Est omnino evidens, écrit le card. Franzelin, in re posita extra suas causas, in statu actualitatis, ne ratione quidem abstrahi posse formalem existentiam. „ *Tract. de Verb. Incarn., th.* XXXIV. Cfr. *de Deo uno, th.* XXVI.

(3) Nous citerons, au cours de la discussion, plusieurs textes de saint Thomas qui nous paraissent décisifs.

quoi elle prend rang dans telle ou telle catégorie d'êtres de la nature, diffère *réellement* de *l'acte en vertu duquel* elle est posée, hors de ses causes, *existante* ou *subsistante*.

Nous prouverons notre thèse par deux sortes d'arguments, les uns directs, les autres indirects ; et nous terminerons par l'interprétation des relations entre l'essence réelle et son existence.

**48. Distinction réelle de l'essence et de l'existence. — Preuve directe de la thèse.** — L'analyse des concepts objectifs de l'essence et de l'existence et celle des conséquences qui résulteraient de leur identification nous fourniront une première preuve *directe ;* la connexion logique de la thèse avec plusieurs points de doctrine établis par ailleurs en philosophie scolastique nous fournira une preuve *indirecte*. Commençons par la preuve directe.

*1er argument*. L'*essence* — ce que la chose est — embrasse les notes que nous visons à comprendre dans nos définitions. L'*existence* est l'existence, elle n'est traduisible par aucune autre notion équivalente.

Or, d'une part, l'objet d'une définition, quel qu'il soit, ne comprend jamais l'existence : représentez-vous une chose quelconque de la nature, non seulement avec les notes qui appartiennent à l'espèce, mais en essayant d'y comprendre les notes qui l'individualisent ; attribuez-lui toute la réalité qui pourrait répondre à la question : qu'est cette chose ? τί εστι ; la chose n'en demeurera pas moins dépourvue d'existence, capable d'exister, mais non-existante.

D'autre part, la note d'existence est une et indivisible, elle est l'existence et n'est que l'existence ; à telle enseigne que nous ne lui trouvons point de synonyme et que, lorsque nous voulons nous la représenter plus distinctement, nous nous contentons de l'opposer à sa contradictoire, la non-existence ou le néant.

Donc ni l'essence n'enferme l'existence, ni l'existence

l'essence ; entre les deux il y a diversité adéquate ; elles répondent à deux questions différentes, observe saint Thomas, l'existence à la question *an est*, l'essence à la question *quid est* ; (1) donc, enfin, quand elles se rencontrent en un même tout, elles ne peuvent y être que réellement distinctes.

(1) Quolib. 2, q. 2, a. 3. — Nulla essentia, écrit ailleurs saint Thomas, sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc, quod aliquid intelligatur de esse suo facto ; possum enim intelligere, quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare, an esse habeat in rerum natura. Ergo patet, quod esse est aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res, cujus quidditas sit suum esse, et haec res non potest esse, nisi una et prima. „ *De Ente et essentia*, c. V.

Et dans son commentaire au livre des *Sentences :* " Quandocumque aliqua duo sunt idem realiter, oppositum unius non praedicatur de altero, ut patet ; quia, ex hoc quod diffinitio et diffinitum sunt idem secundum rem, non potest diffinitio praedicari de opposito diffiniti. Si ergo essentia et esse existentiae sunt idem, tunc non-esse existentiae nunquam poterit praedicari de essentia ; quod patet esse falsum ; quia, nulla rosa existente, haec est vera : essentia rosae non exsistit nec est ; vel : essentia rosae est non existens. Ergo, cum non-esse vere praedicetur de essentia rosae, non est idem, in rosa, essentia rosae, et ejus esse existentiae. „

Cette argumentation, observe Capreolus, pourrait aussi être exprimée en ces termes :

" Illud quod non est de intellectu essentiae, immo est tale quod essentia potest vere intelligi sub oppositò illius, non est idem realiter cum essentia : sed esse existentiae non est de intellectu essentiae creatae, immo essentia cujuslibet creaturae potest intelligi sub non esse ; ergo nulla creata essentia est realiter idem quod suum esse. „ Capreolus, I, *Sent.* Dist. VIII, q. 1.

A cet argument, continue Capreolus, Godefroid de Fontaines a fait une objection : " Ad hanc rationem respondet Godofridus, in *Quodlibetis*, dicens quod, accipiendo essentiam et esse uniformiter, et utrumque in actu, vel utrumque in potentia, non potest essentia intelligi sub non esse vere ; quia esse in actu non potest esse sub opposito ejus quod est in actu, nec esse in potentia sub opposito ejus quod est in potentia. Sed verum est quod essentia potest intelligi non esse ; quia essentia in potentia potest intelligi non esse in actu. Et similiter esse in potentia potest intelligi sub non esse in actu. Unde tot sunt esse, quot sunt essentiae. „

Mais le Prince des Thomistes lui réplique excellemment : " Sed ista responsio non valet, propter duo. Primum est, quia contradictio implicatur in distinctione quam facit ; quia dicere quod esse actualis existentiae, quandoque sit in actu, quandoque sit in potentia, est dicere quod sit et non sit. De ratione enim actualis existentiae est actualitas essendi, scili-

Et que l'on n'objecte pas : Votre argument prouve trop ; donc il ne prouve rien. Votre argument prouve trop : car là même où vous devez avouer qu'il n'y a point place à une distinction réelle, la raison discerne des concepts adéquatement distincts. Donc une distinction adéquate de concepts ne permet pas de conclure à une distinction réelle.

Exemple : On dit de l'homme qu'il est une substance, corporelle, vivante, sensible, raisonnable ; chacun de ces concepts est distinct des autres : la substantialité ne comprend pas la corporéité, celle-ci ne comprend pas la vie, ni la vie la sensibilité, ni la sensibilité la raison. Dira-t-on que la substantialité, la corporéité, la vie, la sensibilité et la raison sont chez l'homme autant de réalités distinctes? Non, ce sont des formalités qui nous représentent chacune d'une manière imparfaite une même individualité.

*A pari*, l'essence réelle et l'existence ne sont que deux concepts imparfaits de cette chose une qu'est l'être existant.

La parité que suppose l'objection n'est pas fondée.

Il n'est pas exact que les degrés métaphysiques d'un être

cet quod sit.... Secundo deficit solutio ; quia certum est quod intellectus vere potest intelligere essentiam sub non esse ; unde vere intelligo modo rosam non esse. Sed esse existentiae non possum intelligere sub non esse ; quia, sicut non possum intelligere quidditatem lapidis sub negatione talis quidditatis, sic nec esse exsistentiae sub non esse exsistentiae. Ergo, cum possim intelligere rosam sub non esse exsistentiae, planum videtur quod essentia rosae non est suum esse. — Nec valet si dicatur quod esse exsistentiae in potentia potest intelligi non esse, sicut rosa in potentia intelligitur non esse. Non valet, inquam ; quia tale esse, ut dictum est, non est aliud quam actualitas essendi. Actualitas autem non est in potentia ad esse, vel ad actualitatem essendi ; unde non dicitur, proprie, quod forma sit in potentia ad formam, sed quod aliquid aliud, scilicet materia, est in potentia ad formam. Ergo multo minus exsistere, quod est actualitas formae, vel compositi, est in potentia ad seipsum. Non enim est intelligibile quod rosa sit in potentia ad rosam. — Unde, ex hoc posset fieri novum argumentum pro conclusione : Quia essentia est in potentia ad esse exsistentiae actualis. Sed esse exsistentiae non est in potentia ad esse exsistentiae actualis. Ergo essentia non est realiter ipsum exsistere, vel esse in actu. „ CAPREOLUS, *loc. cit.*

soient adéquatement distincts les uns des autres. Au contraire, les degrés inférieurs enferment essentiellement la perfection des degrés supérieurs ; ceux-ci, de leur côté, sont essentiellement indéterminés et demandent à être complétés par la perfection propre aux degrés inférieurs.

La raison présuppose la sensibilité, celle-ci la vie organique, celle-ci à son tour présuppose la corporéité, et la corporéité, enfin, présuppose la substance. Inversement, la substance comme telle n'offre à l'esprit qu'une notion incomplète ; elle est, en effet, nécessairement corporelle ou incorporelle ; si on la suppose corporelle, elle est nécessairement inorganisée ou organisée ; celle-ci est insensible ou sensible ; enfin, la substance corporelle, organisée, sensible est nécessairement irraisonnable ou raisonnable.

Au contraire, l'existence et l'essence appartiennent à deux ordres différents. Au premier ordre appartient le fait d'exister ou de n'exister pas ; au second, appartient l'essence qui, même individuelle, complète dans son ordre, ne comprend cependant jamais l'existence.

Donc la relation de l'essence individuelle à l'existence n'est pas assimilable à celle qui régit, les uns par rapport aux autres, les degrés métaphysiques des êtres et, par conséquent, l'objection tirée de la considération de ceux-ci n'est pas valable quand il s'agit de celles-là.

*2e argument.* Manifestement, les êtres qui tombent sous notre expérience sont finis, et en nombre.

Or, un être dont l'essence se confond réellement avec l'existence, ne peut être qu'infini et unique.

Donc, l'essence des êtres soumis à notre expérience est réellement distincte de leur existence.

La *majeure* n'a besoin ni d'explication ni de preuve.

I. *Preuve de la mineure. — Première partie : L'être dont*

*l'essence est identique à son existence ne peut être qu'infini.*

Saint Thomas en donne la raison en ces termes concis : « Esse subsistens oportet esse infinitum ; quia non terminatur aliquo recipiente » (1).

L'être, *comme tel*, possède nécessairement tout ce qui entre dans le concept d'être ; il possède donc tout l'être possible ; par suite, il est l'être sans aucune limite, l'être infini.

Supposé, par impossible, dit saint Thomas, que la blancheur existât à l'état de blancheur absolue, c'est-à-dire sans qu'il y eût un sujet autre qu'elle pour la recevoir ; cette blancheur subsistante n'emporterait-elle pas tout le contenu de l'idée de blancheur ?

Le corps blanc n'a qu'un degré de blancheur, il est plus ou moins blanc ; mais *la* blancheur n'est blanche à aucun degré déterminé, exclusif d'un autre degré ; *la* blancheur ne fixe à *la* blancheur aucune limite. Il en va de même de la sagesse, de la bonté, et de n'importe quelle perfection : envisagée en son essence, à l'état abstrait, toute perfection est illimitée.

Il est vrai que la supposition imaginée par saint Thomas est reconnue impossible : l'abstrait ne subsiste pas.

Fort bien, mais qu'est-ce que cela prouve ?

Que les perfections des êtres connus appartiennent nécessairement à un sujet qui, recevant lui-même l'existence, est seul capable de les faire exister avec lui.

L'être subsistant par lui-même n'est donc pas de la même nature que ceux dont nous avons l'expérience directe : nous admettons cette conséquence.

Il doit être, en effet, d'un autre ordre, identifier en une perfection unique, laquelle elle-même s'identifie avec l'être, toutes les perfections que, sous des noms divers, nous

(1) *Cont. Gent.*, II, 52.

distinguons dans le monde créé. Aussi cet être subsistant, ne s'appelle-t-il d'aucun des noms que nous pouvons appliquer aux choses connues, il est « ineffable », il est la substance au-dessus de toute substance, ὑπερούσια, le transcendant, Dieu (1).

L'être subsistant par lui-même est donc tout l'être.

Aussi bien, n'est-il pas contradictoire de supposer que celui dont l'être est l'essence serait affecté de non-être ? Ne serait-ce pas prétendre que l'être, *en tant qu'être*, est la raison intrinsèque du *non-être* ?

Le manque d'être, là où il se rencontre, doit avoir sa raison suffisante en dehors de l'être lui-même ; il est dû, en effet, à cette circonstance contingente, qu'un être fini appartient à un sujet dont l'essence circonscrit l'existence.

Aussi la raison intrinsèque de la limitation des êtres finis, sert-elle de contre-épreuve à l'argument précédent.

La limitation intrinsèque des êtres finis a pour raison suffisante le fait qu'ils ne sont pas l'être en vertu duquel ils subsistent ; ils possèdent l'existence, ils ne la sont pas eux-mêmes.

En effet, par cela même qu'ils sont un sujet auquel l'existence est donnée, ils ne peuvent recevoir l'existence que dans la mesure où ce sujet est apte à la recevoir. Imagine-t-on que le contenu dépasse la capacité du contenant ?

(1) " Rei, quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem ; sicut si esset aliqua albedo separata, nihil ei deesse posset de virtute albedinis. Nam alicui aliquid de virtute albedinis deesse potest, ex defectu recipientis albedinem, qui eam secundum suum modum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est totum suum esse, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse ... Si calor esset per se subsistens, non posset aliquid ei deesse de virtute caloris. Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi ; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. „ *Cont. Gent.*, I, 28 ; *Summ. theol.*, 1ª, q. 4, a. 2.

La limitation intrinsèque des êtres finis est donc une suite inévitable de la contingence de leur existence.

D'où cette double conclusion : L'être qui est sa substance ne peut être qu'infini ; par contre, l'être fini trouve la raison suffisante de sa finitude dans la distinction réelle de son essence et de son existence.

Toutefois, une objection s'offre naturellement à l'esprit.

« On pourrait dire : L'argument suppose que l'être subsistant est nécessairement l'être pris dans toute sa latitude.

» Mais rien n'empêche d'imaginer un être d'un degré déterminé, l'être d'un ange, par exemple, qui subsisterait par lui-même, sans sujet récepteur.

» Or, dans cette supposition, l'argument ne conclurait plus : si, en effet, l'être propre à l'ange subsistait par lui-même, il comprendrait, nous le voulons bien, tout ce que comporte l'être d'un ange, mais pourquoi devrait-il comprendre davantage, pourquoi tout l'être possible ?

» L'argument de saint Thomas part donc d'une fausse supposition et conclut à tort que l'être subsistant doit être *absolument* illimité. »

A cette objection, nous répondons :

L'être subsistant par lui-même, chez lequel il n'y a point de distinction entre l'existence et le sujet qui la reçoit, ne peut avoir un degré *déterminé* d'être ; il est nécessairement l'être dans toute sa latitude.

Si donc l'objectant nous accorde que, de la subsistence de l'être absolu, il est logique de conclure à son infinitude, il doit nous accorder qu'aucun être ne peut subsister, de par son essence, sans être infini.

Pourquoi ?

L'être subsistant est, par définition, celui chez lequel il n'y a point de sujet distinct de l'être, chez lequel, par conséquent, il n'y a que l'être, en tant qu'être.

Or, l'être, en tant qu'être, n'est ni *cet* être, ni *cet autre*

être, ni l'être de l'homme, ni l'être de l'ange, mais est *l'être* tout court, sans plus.

Donc l'être subsistant ne peut être *cet* être, ni *cet autre* être, ni l'être de l'homme, ni l'être de l'ange ; il est nécessairement l'être au sens absolu.

Dès lors, la première conclusion reste debout : l'être subsistant est nécessairement infini.

L'objectant oublie que, lorsqu'il parle de l'être *de l'ange*, il suppose tout juste ce que l'être subsistant exclut, à savoir un sujet récepteur de l'être. Il se contredit, car d'une part, il pose un être qui est son être, et d'autre part, il attribue cet être à un sujet autre que l'être lui-même. En deux mots, l'être ne peut à la fois appartenir à un sujet et subsister par lui-même. Inversement, l'être subsistant n'est pas l'être d'un sujet, mais il est son être (1).

II. *Preuve de la mineure. — Seconde partie : L'être dont l'essence est son existence est nécessairement unique.* 1° Les êtres ne diffèrent pas les uns des autres par le fait qu'ils sont, mais par *ce qu'ils sont*. La pluralité des êtres résulte de ce qu'il y a plusieurs sujets, tels que la pierre, la plante, l'homme, qui sont doués d'existence.

Mais supposé qu'il n'y eût point de distinction entre *ce qui* existe et l'existence elle-même : il n'y aurait plus de principe de diversification des êtres ; il n'y aurait donc plus qu'un seul être (2).

(1) " Nullus actus qui, in quantum talis, non habet formales differentias per quas dividatur, potest dividi, nisi per susceptivum ejus, quod habet in se quamdam divisibilitatem... Sed si esse aliquod subsisteret sic quod non reciperetur, non haberet aliquod formale distinctivum, nec materiale. Et sic, nullo modo posset dividi, et per consequens nullo modo contrahi ; omnis enim contractio alicujus communis quodammodo ipsum dividit in multa ; nec potest intelligi contractio sine divisione. Si autem nullo modo esset contractum, esset subsistens secundo modo et penitus infinitum. Capreolus, *in I Sent.*, dist. VIII, q. 1. Cfr. *Summ. theol.*, I^a, q. 4, a. 2 ; *Cont. Gent.*, I, 28.

(2) Cet argument n'est que la traduction de ces lignes du Docteur d'Aquin : " Esse autem, in quantùm est esse, non potest esse diversum ;

2° Avicebron (Avencebrol) avait soutenu que les substances spirituelles ne sont pas multipliables, parce qu'elles ne sont pas composées de matière. Saint Thomas lui répond que l'unicité n'est pas l'apanage de l'être immatériel, mais bien de l'être subsistant par soi. Voici son argument :

Tout acte, pris en soi, c'est-à-dire à part d'un sujet distinct de lui, est nécessairement unique.

Nous considérons l'espèce abstraitement, à part des individus rangés sous l'extension de l'espèce : l'espèce prise à part, est unique.

Sans doute, l'espèce n'est unique que dans la pensée ; il n'y a point de formes spécifiques séparées existant, comme telles, dans la nature. Mais supposé que la forme spécifique *existât* à part, aussi bien qu'elle est conçue à part : elle existerait nécessairement seule.

Donc l'acte d'existence, subsistant à part, et non à la façon d'un principe qui vient compléter une essence présupposée, doit être *unique* (1).

potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud igitur quod est subsistens, non potest esse nisi unum tantùm. „ *Cont. Gent.*, II, 52.

Ailleurs, dans le commentaire du livre de Boèce *de Hebdomadibus*, on lit en termes plus explicites : " Considerandum est quòd circa quodcumque abstracte consideratum, hoc habet veritatem quod non habet in se extraneum aliquid, quod scilicet sit praeter essentiam suam, sicut humanitas, et albedo, et quaecumque hoc modo dicuntur. Cujus ratio est, quia humanitas significatur ut quo aliquid est homo, et albedo quo aliquid est album ; non autem est homo aliquid, formaliter loquendo, nisi per id quod ad rationem hominis pertinet ; et, similiter, non est aliquid album, formaliter, nisi per id quod pertinet ad rationem albi. Et ideo hujusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt. Aliter autem se habet in his quae significantur in concreto. Nam homo significatur ut qui habet humanitatem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem, vel album albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum his. Et ideo homo et album possunt aliud habere quam humanitatem et albedinem. „ *Op. cit.*, lect. 2.

(1) " Quarta ratio (Avicebron) efficaciam non habet. Non enim oportet ut si substantiae spirituales materia carent, quod ideo non distinguantur ; sublata enim potentialitate materiae, remanet in eis potentia quaedam,

*3me argument tiré du contraste entre Dieu et les créatures.* Ce troisième argument ne diffère pas essentiellement de celui qui précède, mais le présente sous un nouvel aspect.

1° Les philosophes spiritualistes admettent tous que Dieu est l'Être nécessaire, infini, unique, tandis que les créatures sont contingentes, finies, multiples.

Il doit y avoir à ce contraste une raison fondamentale : quelle est-elle ?

La thèse que nous soutenons la donne et l'on ne voit pas qu'il y en ait une autre.

La raison fondamentale du contraste entre les attributs de Dieu et les attributs des êtres distincts de lui, réside en ce que Dieu est un Être subsistant de par son essence, « ens per se », tandis que les autres êtres sont des essences douées d'existence, « entia per participationem ».

En effet, l'être existant de par son essence, « ens per se », est nécessairement tel qu'il est, attendu qu'il n'y a rien chez lui qui soit capable de *devenir* ; il n'y a chez lui, dit-on en langage d'École, aucune « potentialité ».

Au contraire, chez les êtres dont l'essence n'est pas l'existence, il n'y a aucune répugnance intrinsèque à ce que l'essence *devienne* autre qu'elle est (1).

inquantum non sunt ipsum esse, sed esse participant. Nihil autem per se subsistens, quod sit ipsum esse, poterit esse nisi unum solum ; sicut nec aliqua forma, si separata consideretur, potest esse nisi una. Inde est enim quod ea quae sunt diversa numero, sunt unum specie, quia natura speciei secundum se considerata est una. Sicut igitur est una secundum considerationem dum per se consideratur ; ita esset una secundum esse, si per se subsisteret vel existeret. Eademque ratio est de genere per comparationem ad species, quousque perveniatur ad ipsum esse quod est communissimum. Ipsum igitur esse per se subsistens est unum tantùm. „ *De substantiis separatis*, cap. VIII. Sur cet opuscule et sur le *de ente et essentia* qui sont spécialement dirigés contre Avencebrol, et contre certains membres de l'école franciscaine qui avaient pour les théories du philosophe arabe des sympathies suspectes, on lira avec intérêt : Dr Wittmann, *Die Stellung des Hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol* dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, publiés par le savant Dr A. Baeumker, Bd III, Heft III, Münster 1900.

(1) " Dupliciter aliquid de aliquo praedicatur : uno modo essentialiter,

L'être subsistant de par son essence est nécessairement tout l'être — nous l'avons fait voir ci-dessus — tandis qu'une essence douée d'existence ne peut avoir que la dose d'être fixée par l'essence à l'acte d'existence.

Enfin, l'être subsistant de par son essence est unique — ceci aussi a fait l'objet de la démonstration donnée plus haut ; — au contraire, un sujet distinct de l'existence est multipliable autant de fois que l'existence tombe sur lui et l'actualise (1).

Donc, l'absence, en Dieu, de distinction réelle entre l'essence et l'existence, et la présence, chez les créatures, d'une pareille distinction expliquent et semblent pouvoir

alio modo per participationem : lux enim praedicatur de corpore illuminato participative ; sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter. Secundum ergo hoc dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum ; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem : nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse. Sic et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas ; creaturae autem dicuntur bonae per participationem, quia habent bonitatem : unumquodque enim, inquantum est, bonum est. Quandocumque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur ; et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse ejus : et hoc est quod Boetius dicit in lib. de Hebdomad., quod *in omni eo quod est citra primum, aliud est esse et quod est.* „ S. Thomas, *Quodlib.* II, q. 2, art. 3.

(1) " Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse ejus non sit esse quasi inditum alicui naturae quae non sit suum esse ; quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio : sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separatae ; sed si esset albedo separata ab omni subjecto et recipiente, esset una tantum ; ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum. Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum ; per quod ipsum esse contrahitur ; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum ; et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum inquantum habet esse ; necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam. „ *Quaest. un. de spiritualibus creaturis*, art. I.

seules expliquer le contraste de propriétés que l'on est unanime à reconnaître entre le premier et les secondes.

2° D'où vient, au surplus, que Dieu n'est point effet, mais simplement cause, « causa incausata », tandis que les êtres autres que Dieu sont tous des effets causés par la cause première ?

En voici la raison ; chez les êtres contingents, l'essence n'est pas identique à l'existence ; or, il serait contradictoire qu'un être, dont l'essence n'est pas identique à l'existence, possédât l'existence, si celle-ci ne lui était donnée et conservée par un Être subsistant et capable de communiquer aux choses contingentes leur existence. Donc l'être contingent a une cause ; seul il a une cause.

Le principe de causalité : « l'être dont l'essence n'est pas identique à l'existence dépend nécessairement d'une cause », trouve ainsi dans la distinction réelle de l'essence et de l'existence sa signification rigoureuse et sa justification.

**49. Distinction réelle entre l'essence et l'existence. — Preuve indirecte de la thèse.** — Cette preuve réside dans la connexion logique entre la thèse de la distinction réelle de

(1) Le principe sur lequel repose cet argument est nettement formulé par saint Thomas d'Aquin : Il est impossible, dit le savant Docteur, que les principes constitutifs de l'essence d'un être rendent raison suffisante de son existence. Nous voyons bien que l'essence est la source des *propriétés* d'un être, mais l'existence ne sort pas du fond de l'être, elle a besoin de lui être surajoutée par une cause extérieure. " Impossibile est quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei ; quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. „ Puis, passant à la contre-épreuve de cet argument, saint Thomas ajoute : Aussi, celui qui, étant par définition la première cause, n'a point de cause, ne peut être une essence modelée sur celles qui reçoivent d'ailleurs leur existence ; son essence doit être d'un autre ordre, s'identifier à son existence. " Oportet ergo quod illud cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo : quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quòd in Deo sit aliud esse et aliud ejus essentia. „ *Summ. theol.*, 1ª, q. 3, a. 4.

l'essence et de l'existence, et certaines thèses fondamentales de philosophie spiritualiste ou scolastique.

On s'accorde à dire, en philosophie scolastique, qu'il y a, dans la nature, des *composés réels* doués d'*unité*.

Or, il est impossible que des éléments multiples *contribuent réellement* à la formation d'une véritable *unité ;* en d'autres mots, il est impossible que, par une *union intrinsèque* de parties, il se forme *réellement un* composé, s'il n'y a pas une distinction réelle entre l'essence et l'existence.

Donc la thèse de la distinction réelle entre l'essence et l'existence est indissolublement unie à une doctrine fondamentale communément admise en philosophie scolastique.

Cette argumentation générale est applicable : 1° à l'union substantielle des corps, et, 2° en particulier, à l'union substantielle du composé humain ; 3° à la doctrine des facultés de l'âme.

1° *a)* Le *composé substantiel* que nous appelons *un* corps, *la* substance corporelle, est *un*, *intrinsèquement un*.

A la constitution de ce composé intrinsèquement *un*, participent *deux* composants, la matière première et la forme substantielle.

La matière première n'est pas une simple puissance logique, un concept de l'esprit, elle est *réellement* partie constitutive du composé.

La forme substantielle est un second élément constitutif *réel* du composé, c'est le principe premier de l'actualité et des énergies de la substance corporelle.

Ces éléments constitutifs du composé sont *réellement distincts* l'un de l'autre ; car, s'ils étaient identiques, où serait la composition ?

Voilà donc *un* composé réel formé de *deux* composants réellement distincts l'un de l'autre.

Or, si l'on soutient que tout ce qui est réel a son existence, la matière première, ayant sa réalité propre, a donc son existence ; la forme substantielle, ayant sa réalité, a son exis-

tence. Mais comment *deux êtres existants* pourraient-ils ne faire qu'*un ?* S'ils sont deux, ils ne peuvent former ensemble une union *intrinsèque*. Appeler *intrinsèque* une union qui n'est, au fond, qu'un rapprochement de deux choses dont chacune a son existence, ce peut être une exigence d'un système dont on ne veut point démordre, mais c'est parler un langage inintelligible.

*b)* Si la matière première est quelque chose de réel et si, parce que réelle, elle a une existence distincte de l'existence de la forme, la forme qui surviendra pour informer la matière, ne sera qu'une forme *accidentelle :* l'union des deux composants cessera d'être une union substantielle.

*c)* Au surplus, conçoit-on bien que la matière première existe sans avoir ses déterminations propres ? Conçoit-on un être existant indéterminé ? Or, n'est-on pas unanime à soutenir en philosophie scolastique, que la forme substantielle est le principe de *toutes* les déterminations du composé ? Comment mettre d'accord ces deux données ?

Ces conséquences nous paraissent irrécusables pour quiconque identifie l'essence et l'existence.

Admettons, au contraire, que deux choses puissent être distinctes par leur essence sans qu'il s'ensuive une dualité d'existences, l'unité intrinsèque de la substance corporelle s'explique.

L'essence de la matière est réellement distincte de l'essence de la forme ; aucune des deux n'est réellement la substance du composé ; il y a donc une composition substantielle *réelle* à laquelle contribuent deux composants *réels ;* mais le composé n'en est pas moins *un*, parce qu'il n'y a, pour la matière et pour la forme, qu'une seule existence, celle du composé (1).

(1) " In substantiis compositis ex materia et forma, est duplex compositio actus et potentiae : prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma ; secunda vero ex ipsa substantia jam composita et esse. „ *Cont. Gent.*, II, 54.

" In natura rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse

Donc la composition intrinsèque des êtres implique tout à la fois la dualité des réalités composantes et l'unicité de leur existence, c'est-à-dire, une distinction réelle entre l'essence et l'existence.

Cette proposition est vraie dans toute sa généralité, mais c'est surtout dans l'interprétation de l'unité substantielle du composé humain que l'on en mesure l'importance.

2° L'homme est un composé substantiel dont la conscience atteste invinciblement l'unité.

Or, d'un côté, il est impossible d'identifier la matière et l'âme raisonnable dans le corps humain, sans spiritualiser la matière ou matérialiser l'esprit.

Mais il est impossible, d'un autre côté, d'accorder à la matière et à l'esprit deux existences distinctes, sans ruiner l'unité du composé. Car, en définitive, deux êtres qui existeraient chacun d'une existence propre ne pourraient jamais former un seul être ; ils offriraient une union *extrinsèque* d'éléments plus ou moins intimement rapprochés, mais une unité d'être, jamais.

Donc, encore une fois, la doctrine de l'unité substantielle du composé humain est inséparable de la distinction réelle entre l'essence et l'existence.

Henri de Gand avait parfaitement aperçu les conséquences logiques sur lesquelles nous venons d'appuyer et il y souscrivait franchement.

De ce que la matière première a sa réalité propre il inférait qu'elle doit avoir son existence propre. « Esse sunt diversa, écrivait-il, quorumcunque essentiae sunt diversae » (1). Elle peut donc être créée à elle seule et Dieu

sed per formam ; forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae et forma est actus ejus ; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantùm est susceptiva ejus. „ *De spirit. creat.*, art. 1.

(1) *Quodlib.*, I, 10.

peut la conserver dépouillée de toute forme substantielle (1).

Toutefois, comme le composé total semble bien n'avoir qu'une existence, le Docteur solennel se voyait obligé de distinguer, ainsi que le fit plus tard Suarez (2), des existences incomplètes, des sortes d'existences partielles, des débuts d'existence, « inchoatio entis ».

Mais que pourrait bien être une existence partielle, une demi-existence ? Entre exister et n'exister pas, il n'y a pas de milieu.

3° Il est bien difficile de contester qu'il y ait entre les *facultés*, même spirituelles, de l'âme, une *distinction réelle :* penser est autre chose que vouloir ; et, dans l'exercice de la pensée, autre chose est, produire le déterminant cognitionnel (espèce intelligible) qui doit mettre l'intelligence à même de connaître, autre chose est, connaître effectivement ; ces opérations sont si bien distinctes les unes des autres, qu'elles sont respectivement cause et effet ; dès lors, les *facultés* qui les engendrent doivent être à leur tour *réellement distinctes* les unes des autres : car des actes spécifiquement différents relèvent de facultés d'espèce différente.

Néanmoins, si différentes qu'elles soient, ces facultés multiples appartiennent incontestablement à *une seule et même âme.*

(1) " Immo ipsa est susceptibilis esse per se, tanquam per se creabile. „ " Ipso etiam Deo conservante quod in ipsa potest creare absque omni actione formae, potest habere a sua natura, quod sit aliquid in actu subsistens, licet non in tam perfecto actu qualem habet in composito sub forma : quia actus suus proprius est in potentia ad illum actum ulteriorem. „ *Quodlib.*, I. l. c.

(2) " Sicut ergo essentia substantiae corporeae componitur ex partialibus essentiis materiae et formae, ita etiam integra essentia ejusdem substantiae componitur ex partialibus existentiis materiae et formae. „ Suarez, *Metaphys.* XIII, sect. 4, n. 13.

" Nego non posse dari actum subsistentem incompletum, nam ipsamet essentia materiae subsistens est propria subsistentia partiali, et cum illo addito potest appellari actus secundum quid.... Dicimus materiam esse veluti quamdam inchoationem entis, quae naturaliter inclinatur et per se conjungitur formae est complenti integrum „. *Ibid.*, sect. 5, n. 14 et 16.

Comment concilier cette *multiplicité* de facultés avec *l'unité* du principe d'où elles émanent et qui leur sert de sujet ?

Accordera-t-on à la substance de l'âme et à chacune de ses facultés une existence propre ? Que devient dans ce cas l'unité de l'être ?

La leur refusera-t-on, tout en maintenant le principe qu'il n'y a pas de pluralité réelle sans pluralité d'existences ? Mais alors, faute de pluralité d'existences, il n'y a plus moyen de sauvegarder la distinction réelle des facultés et l'on rend inexplicable le fait de leur interaction.

Nous ne voyons qu'une solution qui respecte la totalité des faits ; elle consiste à dire que les facultés de l'âme sont distinctes les unes des autres à titre de *réalités*, mais qu'elles sont ramenées toutes à l'unité par l'*acte unique d'existence* qui enveloppe à la fois la substance et ses accidents.

Nous reviendrons sur cette considération plus loin à propos de la distinction entre la substance et les accidents.

Et, réunissant en faisceau les différentes conclusions partielles de cet argument, nous dirons donc, que la composition substantielle des corps, et, plus spécialement, l'union intrinsèque du composé humain comme aussi la distinction réelle des facultés de l'âme, prouvent le caractère *réel* de la distinction entre l'essence et l'existence.

Il ne serait pas difficile de faire voir que plusieurs autres points de la doctrine scolastique sont solidaires de la thèse de la distinction réelle entre l'essence et l'existence. Mais il faut nous borner, d'autant plus que les arguments auxquels nous faisons allusion, s'appuient sur des enseignements qui ont leur place indiquée en théologie naturelle et dont nous aurions besoin pour être compris (1).

(1) On lira à ce sujet avec plaisir et avec profit le travail très étudié du R. P. del Prado, O. P. : *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Placentiae, 1899.

Signalons aussi, sans toutefois le développer, un argument d'ordre

Lorsque l'on envisage l'étendue et l'importance du rôle que joue dans la philosophie de saint Thomas la distinction réelle de l'essence et de l'existence, on a peine à comprendre que certains néo-thomistes aient mis en question la pensée du saint Docteur sur la matière.

Quoi de plus clair, en effet, que les textes cités au cours de notre argumentation ?

Et l'école dominicaine entière, l'héritière naturelle des doctrines du Docteur d'Aquin, n'a-t-elle pas, sans interruption, professé et attribué au Maître le sentiment sur lequel on voudrait aujourd'hui faire planer l'équivoque ?

D'où vient donc, se demandera-t-on, cette opposition de plusieurs néo-thomistes à une doctrine fondamentale et qui paraît si avérée de saint Thomas ?

Elle tient surtout, semble-t-il, à des préventions et à des équivoques.

théologique : il est tiré de l'interprétation du dogme catholique de l'Incarnation.

Il y a en Jésus-Christ deux natures, mais il n'y a qu'une seule personne. Comment se rendre compte du sens de ce mystère ?

Selon les uns, l'union hypostatique du Christ a pour *raison* l'unicité d'existence. Suivant ces auteurs l'humanité n'a pas, en effet, dans le Christ, son existence substantielle propre, mais existe parce que l'existence du Verbe lui est communiquée et supplée, d'une façon suréminente, à l'absence en elle d'une existence créée.

Suivant l'opinion préférée de l'école dominicaine, l'union hypostatique n'a pas pour *raison* l'unicité d'existence, car l'existence *actualise* la réalité et n'a point d'autre rôle ; une existence unique actualise une réalité supposée *une*, mais il ne lui appartient pas d'unifier des réalités qui par ailleurs seraient multiples. Néanmoins, pour l'école dominicaine aussi, l'union hypostatique a pour *conséquence* l'unicité d'existence.

Donc, d'une part, les deux opinions s'accordent à ne reconnaître au Christ qu'une seule existence.

Mais, d'autre part, évidemment, l'essence humaine du Christ n'est pas l'essence du Verbe divin.

Il s'ensuit qu'il y a une distinction réelle entre la nature humaine du Christ et son existence.

Voici, à ce sujet, une page remarquable du R. P. Billot :

" Ponit igitur doctrina s. Thomae (in III, dist. 6, q. 2, a. 2, et q. 3. a. 2), quod non est in humanitate Christi substantiale esse creatum, sed quod

**50. Préventions contre la distinction réelle entre l'essence et l'existence.** — L'opposition à la distinction réelle entre l'essence et l'existence vient souvent d'un malentendu qui dissimule mal une pétition de principe.

On attache au mot *réalité* la signification de chose existante, et comme il est absurde d'imaginer une chose existante sans existence, on conclut qu'il n'y a évidemment aucune distinction entre la réalité et l'existence.

L'objection de nos contradicteurs peut être ainsi formulée ; on y reconnaîtra sans peine une pétition de principe :

L'essence d'une créature est ou n'est pas posée hors de ses causes. Si elle n'est pas posée hors de ses causes, elle n'est que possible. Si elle est posée hors de ses causes, elle est *réalisée* et, dès lors, il ne lui manque plus rien pour être existante. Donc une essence réalisée est existante, et par conséquent, entre l'essence et l'existence, il n'y a point de distinction réelle.

communicatur ei esse Verbi, eo modo quo communicari potest esse subsistens ; ideo esse Verbi supplet esse creatum, sed modo eminentiori. Supplet, inquam, quatenus praestat humanitati consistere in natura rerum, id est existere, non quidem tribuendo illi realitatem in linea essentiae (quod esset penitus absurdum), sed vices gerendo alterius comprincipii sine quo realitas illa extra causas esse nullatenus potest. Supplet autem eminentiori modo, quia esse Verbi nec recipitur in humanitate, nec contrahitur ad ipsam, nec quolibet alio modo mutatur, sed semper subsistendo in seipso (idem enim est in Verbo quod subsistit et quo subsistitur) sustentat naturam creatam. Verbum igitur extendit ad humanitatem suum actum subsistendi per hoc ipsum quod humanitas producta est et conservatur a Deo non sub suo esse proprio, sed ut communicata hypostasi Verbi cujus esse ei est loco esse proprii. Hinc, cum omnis natura substantialis, in se considerata, sit ut quo subsistitur tanquam ratione exigitiva subsistentiae, contingit ibi aliquid omnino singulare ; nam alias, natura est suo proprio individuo ratio subsistendi in hac vel illa specie ; hic autem humanitas non est suo individuo ratio subsistendi, quia proprium esse substantiale ei non adjungitur, sed est Verbo ratio subsistendi secundum ipsam, quia proprius actus subsistendi supplebitur per subsistentiam Verbi ; unde tandem fit ut humanitas sit simpliciter ut quo Verbum est habens esse secundum naturam humanam, et per consequens est homo. „ Billot, *De Verbo Incarnato*, th. 7ª.

Sans doute, répondrons-nous, l'essence d'une créature, tant qu'elle n'est pas posée hors de ses causes, n'est que possible.

Sans doute encore, toute essence posée hors de ses causes est existante : cela aussi n'est pas en question.

Mais la question est de savoir si l'*essence* posée hors de ses causes, que l'on suppose existante, est ou n'est pas identique à l'*existence* qui la fait exister ? En Dieu, l'essence existante s'identifie avec l'existence ; mais, chez les créatures, l'essence existante *est un sujet doué de l'existence*, chez lequel l'essence n'est pas identifiable à l'existence.

La conséquence de l'objection n'est donc pas logique ; elle n'est au fond qu'une pétition de principe (1).

(1) Toutes les objections de Suarez *(Disp. Metaph.*, Disp. XXXI), fait justement remarquer M. Domet de Vorges *(La perception et la psychologie thomiste*, p. 82) se ramènent à celle que nous venons de rencontrer. Il serait fastidieux de les reprendre par le menu.

Nous nous plaisons cependant à emprunter à Goudin la réponse à deux chicanes assez subtiles.

" *Objicies primo :* Existentia non potest recipi in essentia ; ergo non distinguitur ab ea. *Probatur antecedens :* Existentia non potest recipi in nihilo : sed essentia exclusa existentia est nihilum ; ergo existentia non potest recipi in illa.

„ *Respondeo negando antecedens.* Ad probationem, respondeo, concessa majore, distinguendo minorem : Essentia praecisa existentia est nihil, nihilitate existentiae, concedo ; nihilitate essentiae, nego. Cum enim distinguamus in ente duo principia constitutiva, scilicet essentiam et existentiam ; seclusa existentia, essentia non est aliquid existens, ideoque potest dici nihil nihilitate existentiae ; sicut materia seclusa forma non est aliquid actu. Attamen sicut materia praecisa forma habet realitatem essentiae potentialis ; ita quoque essentia praecisa existentia habet realitatem propriam, quamvis non existentem ex se ipsa, sed solum potentem existere, seu quae sit subjectum existentiae.

„ *Objicies secundo :* Existentia creata, sicut et aliae res, propriam habet essentiam : sed non distinguitur realiter a propria existentia, alias existentiae daretur existentia in infinitum ; ergo saltem aliqua essentia creata non distinguitur a sua existentia.

„ *Respondeo*, dum dicimus essentiam creatam distingui ab existentia, nos loqui, non quidem de ipsa essentia existentiae, sed de essentiis aliarum rerum, quae participant existentiam, puta hominis, Angeli, etc. Sicut enim omne agens creatum agit per actionem distinctam, actio vero ut agat non eget alia actione, sed suo modo agit per seipsam ; ita et omne

Cajetan l'avait déjà nettement aperçue et formulée. A la difficulté tirée de l'identification de la réalité et de l'existence, il répond en disant :

" Sicut esse est duplex, scilicet existentiae et essentiae, ita duplex est realitas essentiae et existentiae : et licet nulla res componat cum sua realitate, tamen cum hoc stat quod componat cum realitate existentiae; unde, essentia hominis, absolute, in reali praedicamento, substantiae scilicet, reponitur : posita autem in rerum natura fit realis realitate existentiae „ (1).

Une autre prévention contre la distinction réelle entre l'essence et l'existence vient de ce que l'on s'obstine à vouloir se représenter *séparées* des réalités qui, pour être distinctes, n'en sont pas moins nécessairement unies.

La distinction réelle n'est point une division physique. L'être de la nature est un composé d'essence et d'existence physiquement un, indivisiblement un. La toute-puissance divine elle-même ne pourrait pas créer une existence à part de toute essence, attendu que l'existence de la créature est, par définition, ce par quoi une essence est existante (2). Mais telle est la loi de notre intelligence, qu'elle est incapable de saisir d'un coup tout le contenu de cette unité complexe. Elle l'analyse. Or, cette analyse lui donne pour résultats une quiddité déterminée et son actualisation. L'actualisation présuppose nécessairement la quiddité susceptible de l'actualité, mais il ne s'ensuit point que l'une s'identifie avec l'autre.

creatum quod existit, eget existentia a se distincta, qua fiat existens; attamen ipsa existentia, qua res existunt, non eget alia existentia, sed per se ipsam suo modo existit. „ Goudin, *Metaph.*, q. 1, art. 3.

(1) *Comm. in op. de ente et essentia*, V, q. 11, ad 4.

(2) " Sicut accidentia, et formae, et hujusmodi quae non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia, ita debent dici magis concreata quam creata. Proprie vero creata, sunt subsistentia. „ 1ª, q. 45, a. 4. Capreolus, commentant ce passage, ajoute fort justement : " Ex quo patet quod, cum, secundum Aquinatem, esse quo creatura formaliter est, non subsistat, quod ipsum non creatur proprie, sed concreatur. Et consequenter, non est proprie creatura, sed concreatum quid. „ *Ibid.*

Mais enfin, dira-t-on, si l'essence est autre chose que l'existence, l'être existant n'est donc plus *un* être. Ou si l'on maintient l'unité de l'essence existante, comment la concilie-t-on avec la distinction réelle que l'on affirme entre l'essence et son existence ?

**51. Relations entre l'essence et l'existence.** — On est tenté de se figurer l'existence comme un revêtement extérieur de l'essence. L'essence est une chose, se dit-on, l'existence en est une autre ; on imagine la première posée en-dessous, la seconde au-dessus et l'on se demande alors vainement comment deux entités superposées pourraient bien n'en faire qu'une.

L'imagination nous trompe.

Nous n'imaginons que ce que les sens ont perçu. Or les sens ne perçoivent ni essence ni existence ; ni substance sans accidents ni accidents sans substance ; ils ne perçoivent que ces unités concrètes qui enveloppent à la fois l'essence, substance et accidents compris, et l'existence. Mais l'imagination n'a pas qualité pour résoudre les problèmes métaphysiques.

Avicenne faisait de l'existence une sorte d'*accident* de la substance. Saint Thomas le lui reproche. L'existence n'est point, observe-t-il, un simple accident inhérent à l'essence, elle tient, pour ainsi dire, du fond essentiel de l'être (1).

Elle n'est point non plus comparable, sous tous rapports, à la *forme* des composés matériels.

La forme substantielle, en effet, a besoin de s'unir à la matière pour pouvoir exister ; mais ni la forme seule, ni la forme unie à la matière ne sont principes de l'existence ;

(1) " Esse rei, quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae ; et ideo, hoc nomen, ens, quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia. „ S. Thomas, *in IV Metaph.*, lect. 2.

la substance corporelle complète est un sujet encore potentiel dont l'acte est l'existence. « Esse est ultimus actus. »

La forme simple des substances immatérielles est, de même, un sujet potentiel qui a besoin de recevoir l'acte de l'existence : « Esse est actualitas omnis formae » (1).

Pour saisir la relation de l'essence à l'existence, il faut donc s'élever plus haut que la composition de la matière et de la forme dans les substances corporelles ; il faut monter jusqu'aux notions de puissance et d'acte dont la matière et la forme ne sont qu'une application particulière. « Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam » (2). « In omni creato essentia differt ab ejus esse et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum » (3).

Aussi, bien que les relations de la matière avec la forme dans la composition des corps relèvent de la *physique* — nous disons aujourd'hui de la *cosmologie*, — les relations de puissance et d'acte, au contraire, de sujet perfectible et de principe perfectif, et, par voie de conséquence, d'essence et d'existence, sont strictement du ressort de la philosophie première (4).

(1) *Summ. theol.*, 1ª, q. 3, a. 4.

(2) *Ibid.* Voir Lorenzelli, *Phil. theor. Institut.*, I, pp. 270 et suiv.

(3) *Summ. theol.*, 1ª, q. 54, a. 3.

(4) " Non est autem ejusdem rationis compositio ex materia et forma et ex substantia et esse, quamvis utraque sit compositio ex actu et potentia... (Etenim) esse non est proprius actus materiae sed substantiae totius... Unde in compositis ex materia et forma ipsa substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens. In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est; ipsum autem esse est actus quo est. Et propter hoc, in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur, ex *quod est* et *esse*, vel ex quod est et quo est. In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem, ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero, ex ipsa substantia, jam composita, et esse, quae etiam potest dici ex quod est et esse, vel ex quod et quo est. Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus

Nous devrons reparler de la puissance et de l'acte dans la *troisième Partie*.

**52. Le principe de l'unité de l'être : subsistence ou existence. — Opinion de saint Thomas.** — L'essence individuelle, y compris ses accidents, est réellement distincte de l'existence : nous considérons ce point comme acquis.

Entre autres arguments qui nous ont paru conduire à cette conclusion, il y a le fait que des *composés réels* sont doués d'*unité* (**49**).

Les substances corporelles sont composées de matière et de forme, et à leur substance s'ajoutent divers accidents ; les substances spirituelles elles-mêmes enveloppent dans leur unité d'être plusieurs accidents. Or, avons-nous fait remarquer, si chaque réalité avait son existence, il serait impossible que *des réalités* ne fissent qu'*un être*.

Donc la substance individuelle des êtres de la nature ne peut être réellement confondue avec leur existence.

Mais, en supposant l'accord établi sur cette thèse fondamentale, une question reste ouverte. Nous y avons fait allusion plus haut (**45**, p. 107 et **49**, p. 128, note) et nous avons promis d'y revenir. Cette question la voici :

Quelle est la raison formelle de l'unité de l'être composé ? Est-ce l'existence ? Ou est-ce un principe antérieur à l'acte existentiel et que l'on appelle en langage d'école *une subsistence* ?

Plusieurs écrivains de valeur adoptent la première solution. Capreolus, par exemple, veut l'appliquer à l'interprétation de l'union personnelle du Verbe divin avec la

quam compositio materiae et formae. Unde, materia et forma dividunt substantiam materialem ; potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc, quaecumque consequuntur potentiam et actum, in quantum hujusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis, sicut recipere et recipi, perficere et perfici ; quaecumque vero sunt propria materiae, et formae, in quantum hujusmodi, sicut generari et corrumpi, et alia hujusmodi, haec sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis. „ *Cont. Gent.*, II, 54.

nature humaine du Christ ; il estime que, dans le Verbe incarné, l'unité d'existence est la raison de l'unicité de personne ; et nous avons retrouvé chez le P. Billot (p. 128) l'écho de cette interprétation.

L'opinion préférée de l'école dominicaine est que l'unité de l'être réclame un principe antérieur à l'existence. En effet, dit-elle, l'acte existentiel *actualise* ce qui est, mais n'ajoute rien à *ce qui* est ; il actualise l'essence *telle qu'elle est ;* celle-ci est-elle multiple, de multiples réalités existeront ; est-elle une ou unifiée, une réalité existera. Donc, sous peine de fausser la nature de l'acte existentiel, il faut dire que tout être existant est un, à raison d'un principe unificateur présupposé à l'existence.

Les théologiens qui professent cette seconde opinion interprètent l'union hypostatique en disant que la nature humaine n'a pas en Jésus-Christ de *subsistence* propre, parce que celle-ci est suppléée par la subsistence de la seconde personne de la sainte Trinité. L'unicité de *subsistence* entraîne comme *suite* nécessaire l'unicité d'existence.

En résumé, l'essence, avec tous ses caractères accidentels appropriés, est la plénitude de la *réalité ;* elle embrasse l'ordre quidditatif. Considérée en cet état plénier, elle s'appelle, être individuel, supposital, personnel ; individu ou personne ; suppositum, subsistens, hypostasis, subsistentia (1).

Le *esse*, l'*existence*, inaugure un ordre différent de celui de la réalité ; la substance qui subsiste est subordonnée à l'existence *sub suo esse sistens ;* car, à l'égard de toute réalité, substantielle ou accidentelle, l'existence est l'acte dernier, *esse est ultimus actus*.

Cette opinion rigoureusement logique paraît être celle de

(1) " In supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quaedam alia quae sunt praeter rationem speciei.... Omne igitur quod inest alicui personae sive pertineat ad naturam ejus, sive non, unitur ei in persona. „ *Summ. theol.*, p. 3ª, q. 2, a. 2.

saint Thomas. « Quod est, écrit-il, dicit ipsum suppositum habens esse » (1). « In creatis aliud est essentia quam hypostasis vel suppositum, quia hypostasis addit supra naturam, determinationem materiae vel aliquid quod loco materiae se habet, per quod natura communis individuetur et determinetur ad hoc singulare » (2).

Dans la *Somme contre les Gentils*, il dit expressément que la distinction entre la substance et l'existence peut se traduire par la distinction entre le *quod est* et le *esse*, ou, ce qui revient au même, entre le *quod est* et le *quo est*. « Compositio ex substantia et esse etiam dici potest ex *quod est* et *esse* vel ex *quod est* et *quo est* » (3).

Nous voici au terme de notre analyse métaphysique de la substance première. Réunissons-en les résultats.

**53. Résumé de l'analyse métaphysique de la substance première.** — Ce quelque chose de concret, τόδε τι, qui tombe sous l'expérience et fait l'objet principal de la métaphysique, est donc une substance individuelle, concrète se suffisant pour subsister et pour accomplir certaines opérations caractéristiques, et douée d'existence.

La substance ainsi comprise répond au premier chef à la notion d'*être*.

Cependant, l'*être* se prend en plusieurs autres acceptions, que nous allons rapidement indiquer pour clore cette *première Partie*.

(1) *I Sent.*, dist. 8. q. 5, a. 2. — On consultera surtout la doctrine de saint Thomas sur l'Incarnation, *Summ. theol.* III, q. 16, a. 1.; q. 17, a. 2, etc.

(2) *I Sent.*, dist. 34, q. 1, a. 1.

(3) *Cont. Gent.*, II, 54. — Pour mettre d'accord certains passages, en apparence opposés, de saint Thomas, il faut tenir compte que l'être subsistant, *id quod est*, peut être considéré concrètement ou formellement. Considéré *concrètement*, il contient l'existence. Considéré *formellement*, il s'oppose à l'existence, comme le *id quod* s'oppose au *id quo*. " Licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, dit saint Thomas, quia tamen pertinet ad suppositum, et non est de ratione naturae, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in illis in quibus res non sunt suum esse. „ *Quodlib. 2*, q. 2, a. 4. Cfr. Capreolus, *in III*, dist. 5, q. 3, circa finem.

## § 7

### LES MULTIPLES ACCEPTIONS DE L'ÊTRE

**54. Sens principal et sens dérivés du mot « être ».** — L'être a des sens multiples, fait remarquer Aristote ; τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλάχῶς (1).

I. L'être, au sens principal du mot, est donc ce quelque chose de concret, τόδε τι. Grammaticalement nous l'exprimons par un *nom*, un *substantif*.

On y distingue trois acceptions :

1° L'être est le composé total, comprenant à la fois la substance qui existe et l'acte par lequel elle existe : τόδε τι, τὸ σύνολον. Cette acception est la plus obvie ; elle s'exprime en latin par le mot *ens* pris substantivement ; *ens* est alors un nom concret signifiant *aliquid habens esse*, ce qui possède l'existence.

2° L'être est la *chose*, οὐσία, *res*, l'*essence*, qui est dite exister et que l'on distribue en dix catégories. « Hoc nomen *ens*, secundum quod importat rem cui competit esse, sic significat *essentiam rei*, et divitur per decem genera. »

3° L'être est l'*existence*, τὸ εἶναι, *esse*, *actus essendi*. L'être, dans cette acception, peut aussi se traduire en latin par le mot *ens*, mais alors *ens* a la valeur d'un participe présent, il est strictement synonyme de *existens*. « Hoc nomen *ens* imponitur ab actu essendi » (2).

(1) *Met.* IV, 2. Cfr. Brentano, *Von der mannigfalten Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Br., 1862. — Kaufmann, *Elemente der Aristotelischen Ontologie*, s. 15. Luzern, 1897.

(2) *In Met.*, IV, lect. 11. Sylvestre de Ferrare distingue avec rigueur ces deux nuances du *ens* latin, selon qu'il est participe ou substantif. " Considerandum, écrit-il, quod licet ens tam nominaliter quam participialiter sumptum, importet esse, utroque enim modo ens significat quod habet esse ; tamen aliter importatur per unum modum quam per alterum. Si enim *participialiter* sumatur, ut idem est absolute quod existens, esse importatur tanquam principale et formale significatum, eo quod est

Dans la seconde acception, l'être, ἡ οὐσία, désigne tantôt l'essence *spécifique*, tantôt l'essence *individuelle* et *personnelle*.

L'essence *spécifique* est l'objet direct de la pensée abstractive, elle est le terme de nos définitions. Aristote l'appelle ἡ κατὰ λόγον οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι ; les scolastiques l'expriment par les mots *quiddité*, *essence*, *substance*, *nature*.

Les substances corporelles sont composées, οὐσία σύνθετος, leurs parties composantes sont la matière (ὕλη) et la forme (εἶδος, μορφή) ; comme la réalisation de la substance corporelle implique l'union de la matière et de la forme, celles-ci portent aussi le nom d'essence, οὐσία ὡς ὕλη, ὡς ὑποκειμένη, substance matérielle, οὐσία κατὰ τὸ εἶδος, substance formelle.

L'essence *individuelle* et *personnelle* est la quiddité avec ses accidents appropriés, unifiée et immédiatement susceptible de l'acte d'existence, τόδε τι, τὸ καθ' ἕκαστον, ὑπόστασις.

Lorsque l'on compare l'essence individuelle à l'essence abstraite, la première s'appelle οὐσία πρώτη, substance première, substance dans l'acception éminente, originale et principale du mot, οὐσία ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, tandis que les essences abstraites sont les οὐσίαι δευτέραι, substances au sens dérivé du mot. Les substances, dans l'acception dérivée du mot, sont les *espèces* et les *genres*, τὰ εἴδη καὶ γένη.

4° On peut aussi comparer la substance individuelle aux accidents qui lui sont inhérents ou la modifient; on l'appelle

abstractum hujus concreti : *ens ;* id autem quod habet esse importatur secundario tanquam susceptivum esse, sicut album, primo et formaliter importat albedinem, quod est ejus abstractum, secundario autem importat subjectum, eo quod ipsam albedinem significat per modum alteri inhaerentis. Si autem *nominaliter* sumatur, sic esse non est ejus abstractum sed essentia, ideo principaliter ejus significatum non est esse, sed essentia : esse autem importatur per ipsum tanquam id a quo nomen imponitur ; sic si lapis dicatur esse quod offendit pedem, offensio pedis importatur secundario, tanquam id a quo imponitur nomen, essentia autem ejus tanquam principale significatum. „ Fr. de Sylvestris Ferrariensis, in I *Cont. Gent.*, cap. XXV.

alors d'un nom distinctif τὸ ὑποκείμενον, le sujet, tandis que l'on désigne l'être accidentel ou modal par l'expression ὄν κατὰ συμβεβηκός.

A proprement parler, la substance seule mérite le nom d'être ; les accidents ne sont, en effet, des êtres qu'à la condition de présupposer un sujet auquel ils soient inhérents ; leur vrai nom n'est pas *être*, mais plutôt *être d'un être*, ὄν ὄντος, *ens entis* (1).

II. Dans les acceptions que nous venons de parcourir, l'être est *réel, res, ens ratum ;* soit que nous le considérions existant, soit que nous fassions abstraction de son existence, soit même que nous le regardions comme possible, il est ce qu'il est, indépendamment de la pensée qui le considère : cet être, réalisé ou réalisable dans la nature, est l'être *réel*. Il est ὄν ἔξω τῆς διανοίας, τὸ ἔξω ὄν.

A l'être réel s'oppose l'être irréel ou *de raison*, dont l'objectivité est tout entière le fruit de la pensée.

L'intelligence a, en effet, le pouvoir de se représenter des *objets* qui ne sont ni réalisés ni réalisables dans la nature ; ils sont *objets représentables*, rien de plus ; on les oppose aux *choses*, ou *entia rata ;* « ens rationis, cum in re nihil ponat et in se non sit ens, formatur tamen seu accipitur ut ens a ratione » (2). La *négation*, par exemple, la *privation* de la vue, les *relations* appelées *relations de rai-*

(1) Ces accidents s'appellent des êtres, dit Aristote, parce que l'être proprement dit, la substance, les possède. Τα δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητας εἶναι, τὰ δὲ ποιότητας, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι τοιοῦτον. *Met.*, lib. VI, cap. 1.

(2) " Aliquid interdum objicitur seu consideratur a ratione quod non habet in se aliud reale ac positivum esse praeterquam objici intellectui seu rationi de illo cogitanti et hoc propriissime vocatur ens rationis, quia est aliquo modo in ratione scilicet objective et non habet alium nobiliorem ac magis realem essendi modum, unde possit ens appellari. Et ideo recte definiri solet ens rationis esse illud, quod habet *esse objective tantum in intellectu*, seu esse id, quod a ratione excogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat.„ SUAREZ, *Metaph.*, Disp. LIV, sect. 1 ; cfr. sect. 6.

*son*, notamment la relation de l'universel avec les sujets auxquels il est applicable, sont autant de termes objectifs qui ne répondent à aucune réalité positive. Aristote les appelle ὄν ἐν διανοίᾳ, les scolastiques, *ens rationis*, *ens in mente*.

Saint Thomas, rapprochant l'être de raison de l'être réel, écrit : « Philosophus primo distinguit ens, quod est extra animam, per decem praedicamenta, quod est ens perfectum. Secundo ponit alium modum entis, secundum quod est tantum in mente » (1).

III. L'être, n'importe à quelle catégorie il appartienne, signifie tantôt quelque chose d'*actuel*, ὄν ἐνεργείᾳ, tantôt quelque chose de *potentiel*, ὄν δυνάμει.

L'être de raison lui-même, peut être considéré à ce double point de vue, *en acte* ou *en puissance*.

" Ponit (Aristoteles) distinctionem entis per actum et potentiam; dicens, quod ens et esse significant aliquid dicibile vel effabile in potentia, vel dicibile in actu. In omnibus enim praedictis terminis, quae significant decem praedicamenta, aliquid dicitur in actu et aliquid in potentia. Et ex hoc accidit quod unumquodque praedicamentum per actum et potentiam dividitur. Et sicut in rebus, quae extra animam sunt, dicitur aliquid in actu et aliquid in potentia, ita in actibus animae et privationibus quae sunt res rationis tantum „ (2).

IV. 1° Souvent, l'expression *ce qui est* désigne ce qui est *vrai*, l'expression *ce qui n'est pas* désigne le faux. Ἕτερον δὲ τὸ ὄν ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὄν ὡς τὸ ψεῦδος. Ainsi nous disons : le tout est égal à la somme de ses parties : *cela est ;* la partie n'est pas égale au tout : *cela est ;* au contraire, que le tout soit identique à une de ses parties : *cela n'est pas*.

Dans ces expressions et d'autres du même genre, qu'est-ce qui *est* ? qu'est-ce qui *n'est pas* ?

(1) S. Thomas, *in V Met.*, lect. 9. Cfr. Mercier, *Logique*, n. 19, note 1.
(2) *V. Met.*, lect. 9.

Le prédicat est identique au sujet ou appartient au sujet ; le prédicat n'est pas identique au sujet, n'appartient pas au sujet ; le prédicat doit, en conséquence, être uni au sujet ou séparé du sujet. Les mots *être*, *n'être pas*, expriment les relations d'identité ou de non-identité, d'appartenance ou de non-appartenance des termes d'une proposition et, conséquemment, l'union ou la séparation du sujet et de l'attribut : ils ont un sens « *copulatif* ».

L'être copulatif est un être de raison.

L'être copulatif est consécutif à l'être réel : c'est parce qu'il y a des êtres réels dans la nature, que nous pouvons, dans l'ordonnance de nos pensées, unir des termes objectifs ou les séparer. « Ex hoc enim quod aliquid in rerum natura est, sequitur veritas vel falsitas in propositione, quam intellectus significat per hoc verbum *est*, prout est verbalis copula » (1).

Néanmoins, on peut concevoir à la façon d'une réalité positive ce qui en soi n'est rien, et appliquer alors l'être copulatif aux objets de pure raison. « Sed, quia aliquid, quod est in se non ens, intellectus considerat ut quoddam ens, sicut negationem, et hujusmodi, ideo quandoque dicitur esse de aliquo hoc secundo (secundùm quod esse et est significant compositionem propositionis) modo. Dicitur enim quod caecitas est, ex eo quod vera est propositio quâ dicitur aliquem esse caecum » (2).

L'être copulatif s'exprime parfois sous forme de *nom* — comme dans l'exemple cité plus haut : le tout est égal à la somme de ses parties, voilà *une chose* qui est, *quelque chose* de vrai — mais le plus souvent il s'exprime par un *verbe*, le *verbe être*, *copule* de la proposition. Ainsi l'on dit : le tout *est* égal à la somme de ses parties ; la cécité *est* un mal.

2° Il est d'autres cas, où le *verbe* être n'est pas employé dans un sens seulement copulatif, mais exprime, outre le

(1) *In V Met.*, lect. 9.
(2) *Ibid.*

*lien* entre un sujet et un attribut, l'attribution de l'*existence actuelle* au sujet de la proposition (1).

Exemples : Je *suis*, Pierre *est ;* c'est comme si l'on disait : Je suis un *être existant*, Pierre est un *être existant*.

En résumé, le mot *être* est un *nom* ou un *verbe*.

Comme *nom*, il désigne soit un être *réel*, soit un être seulement *objectif*, *de raison*.

L'être *réel* c'est, dans le sens *complexe* du mot, la *réalité existante*, ou, dans un sens *partiel*, abstractif, soit l'*essence*, à part de l'existence, soit l'*existence* elle-même qui actualise l'essence.

L'essence est tantôt l'essence *spécifique*, tantôt l'essence *individuelle ou personnelle*. L'essence désigne principalement la *substance première*, mais elle désigne aussi, secondairement, l'essence de n'importe quelle catégorie, parce que les dix catégories se rapportent à la substance première.

Toute entité, réelle ou de raison, peut être considérée *en acte* ou *en puissance*.

Comme *verbe*, l'être est susceptible d'une double acception, l'une *copulative*, qui trouve sa place dans l'expression du lien entre le prédicat et le sujet de nos jugements, l'autre *substantive*, dans *l'attribution de l'existence* à un sujet donné (2).

(1) " Esse dupliciter dicitur.... Uno modo, secundum quod est *copula verbalis* significans compositionem cujuslibet enuntiationis, quam anima facit ; unde hoc *esse* non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividentis. Et sic esse attribuitur omni ei, de quo potest propositio formari, sive sit ens, sive privatio entis : dicimus enim caecitatem esse. Alio modo *esse* dicitur *actus entis*, in quantum est ens, id est, quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura ; et sic *esse* non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur ; unde ens a tali esse dictum, per decem genera dividitur. „ *Quodlib.* 9. q. 2, a 3. Cfr. *Summ. th.*, 1. q. 48, a. 2, ad 2.

(2) On trouvera à la p. 144 un tableau schématique de ces multiples acceptions de l'être.

**55. Retour à l'objet de la métaphysique générale.** — La métaphysique ne s'occupe ni du *verbe* ni de l'*être de raison*, ὄν εν διανοίᾳ, elle renvoie ces objets d'étude à la Grammaire générale et à la Logique ; elle ne traite que du *réel*.

Elle ne s'occupe pas directement de l'être *accidentel*, τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός. En effet, elle a pour objet l'être, comme tel, donc l'être commun à tous les êtres. Or, l'être accidentel n'appartient pas nécessairement à l'être, il n'est pas commun à tous les êtres. Donc l'être accidentel n'est pas directement objet de spéculation métaphysique.

Il s'y rattache néanmoins d'une façon indirecte : en tant que la substance première, objet propre de la métaphysique, est influençable par des réalités accidentelles.

D'où la conclusion : La métaphysique a pour objet la substance première, πρώτη οὐσία, dans sa plénitude d'être ; elle en étudie et l'essence, tant spécifique qu'individuelle, et l'existence.

On a, dans une *première Partie*, soumis cet objet à une vue d'ensemble.

Dans les parties qui vont suivre, on le considérera sous ses divers aspects, dans ses relations, dans ses divisions et dans ses causes.

---

- L'être, τὸ ὄν.
  - l'être réel, ὄν ἔξω τῆς διανοίας.
    - l'être existant, τὸ σύνολον, τόδε τι, *ens existens*, *ens*.
    - l'essence, οὐσία
      - la quiddité spécifique, ἡ κατὰ λόγον οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι, δεύτερα οὐσία, τα εἴδη και γένη.
        - l'essence composée, οὐσία σύνθετος, τὸ ἐξ ἀμφοῖν.
          - ὄν δυνάμει.
          - ὄν ἐνεργείᾳ.
        - l'essence des parties composantes
          - la matière, οὐσία ὡς ὕλη.
          - la forme, οὐσία κατὰ τὸ εἶδος.
      - l'essence individuelle et concrète, πρώτη οὐσία, τὸ καθ' ἕκαστον.
        - la substance, τὸ ὑποκείμενον.
        - les déterminations accidentelles de la substance, ὄντα κατὰ συμβεβηκός.
    - l'existence, εἶναι, *esse*.
  - l'être de raison, ὂν ἐν διανοίᾳ.

*Nota Bene.* — Dans le tableau ci-dessus on a considéré l'être comme *nom*. Considéré comme *verbe*, l'être exprime tantôt l'être *copulatif*, tantôt l'acte d'*exister*.

# DEUXIÈME PARTIE

## Les propriétés transcendantales de l'être

### § 1

### APERÇU PRÉLIMINAIRE
### LES NOTIONS TRANSCENDANTALES

**56. Objet de cette deuxième Partie.** — Nous avons vu, dans les pages précédentes, que la métaphysique a pour objet l'être réel et ce qui concerne l'être réel comme tel.

Nous avons considéré l'être réel dans son acception principale; nous l'avons soumis à l'analyse et comparé les unes aux autres les réalités que comprend son unité totale.

A l'essence de l'être se rattachent diverses *propriétés* ou *attributs*, — certaines *passions*, πάθη (1), selon l'expression d'Aristote et des philosophes péripatéticiens — qui, appar-

(1) Les mots *propriété, attribut,* que nous employons ici comme synonymes, désignent une réalité qui, d'une part, ne s'identifie ni en tout ni en partie avec l'essence de l'être, mais présuppose cette essence et, d'autre part, convient nécessairement et universellement à cette essence présupposée. L'expression scolastique *passiones entis* a l'avantage de suggérer cette double idée. En effet :

En premier lieu, qui dit *passion, passio,* dit et un sujet présupposé qui reçoit la passion — pour pâtir, il faut déjà être — et quelque chose qui est reçu dans ce sujet. La passion n'est donc point l'essence de l'être, mais s'y ajoute.

En second lieu, ce qui s'ajoute à l'être comme tel, passio *entis,* accompagne tout être, ne peut faire défaut à aucun être.

Le mot *propriété,* le *proprium* de la liste des prédicables réunit aussi le double caractère que nous venons de signaler. Mais, d'abord il est un terme de *Logique* plutôt que d'Ontologie; puis, dans son acception stricte,

tenant à l'être *comme tel*, portent justement le nom de propriétés *métaphysiques*.

Comme ces propriétés appartiennent à l'être, elles sont communes à tous les êtres, elles dépassent en extension tous les genres d'être, « transcendunt omne genus », elles sont *transcendantales*.

Ces propriétés font l'objet de la seconde partie de la Métaphysique générale.

Leur étude présente un caractère éminemment *scientifique*. La démonstration scientifique ne consiste-t-elle pas, en effet, à prendre pour terme moyen la définition de l'essence d'un sujet et à faire voir comment cette essence rend raison des propriétés qui en découlent? (1)

Quelles sont les propriétés transcendantales de l'être?

**57. Énumération des propriétés transcendantales de l'être.** — Dans une page magistrale de son traité *de Veritate*, saint Thomas fait remarquer que, suivant le point de vue auquel on considère l'être, on peut le distribuer en genres, « diversa rerum genera », ou lui assigner des propriétés *transcendantales*.

Nous nous occuperons des « genres de l'être » dans la *troisième Partie*.

Nous faisons ici l'étude des *transcendantaux*.

A ce point de vue, tout être peut être considéré soit *en lui-même*, *absolument*, soit *par rapport à autre chose*, *relativement*.

il désigne un concomitant nécessaire du genre ou de l'espèce; or, l'être n'est ni un genre ni une espèce.

Le mot *attribut* a aussi, strictement parlant, une signification logique; il est, d'ailleurs, plus imprécis que le mot *propriété*, car il ne désigne pas exclusivement les caractères *nécessairement* liés à ce sujet.

Cependant, bien que les termes *propriété* et *attribut* soient incontestablement défectueux, plus défectueux que le vieux mot *passio*, nous nous résignons à les adopter, parce que le mot *passion* a aujourd'hui un sens fixe, tout différent de celui que nous devrions lui faire exprimer.

(1) *Logique*, nos 131 et suiv.

Considéré *en lui-même, absolument*, l'être est :

*positivement*, une *essence*, une *chose ; essentia, res ;*

*négativement*, une chose *non divisée, indivise, une :* l'unité n'est pas autre chose, en effet, que l'indivision.

Considéré *par rapport à autre chose, relativement*, l'être est :

*négativement, distinct d'autre chose, à part*, « divisum ab alio », « aliud quid » suivant le mot de saint Thomas.

*positivement*, il est *vrai* et *bon :* il est *vrai*, cela veut dire que, mis en présence d'une intelligence, il est *intelligible tel qu'il est ;* il est *bon*, cela veut dire que, mis en rapport avec la tendance naturelle de la volonté, *il convient à cette tendance.*

Voici *in extenso* cette belle page de saint Thomas :

" Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia, et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens; ut Avicenna dicit in principio Metaphysicæ suæ (lib. 1, cap. 9). Unde oportet quod omnes aliæ conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto; quia quælibet natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philosophus in 3 Metaphys. (com. 1), quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit : uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi; et juxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera; substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quae significet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus. Alio modo, ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens; et hic modus *dupliciter* accipi potest; uno modo secundum quod consequitur omne ens *in se*, alio modo secundum quod consequitur unumquod-

que ens *in ordine ad aliud*. Si, primo modo, hoc dicitur, quia exprimit in ente aliquid *affirmative vel negative*. Non autem invenitur aliquid *affirmative* dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi *essentia* ejus, secundum quam esse dicitur : et sic imponitur hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio metaphysicae, quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis. *Negatio* autem, quae est consequens omne ens *absolute*, est *indivisio;* et hanc exprimit hoc nomem *unum :* nihil enim est aliud unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet *secundum ordinem unius ad alterum*, hoc autem potest esse dupliciter. Uno modo, *secundum divisionem unius ab altero*, et hoc exprimit hoc nomen *aliquid;* dicitur enim aliquid, quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, inquantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, inquantum est ab aliis divisum. Alio modo, *secundum convenientiam unius entis ad aliud;* et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in 3 de Anima (text. 37). In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. *Convenientiam* ergo entis *ad appetitum* exprimit hoc nomen *bonum;* ut in principio Ethic. dicitur : Bonum est quod omnia appetunt. *Convenientiam* vero entis *ad intellectum* exprimit hoc nomen *verum* „ (1).

**58. Division de la deuxième Partie.** — Saint Thomas compte donc six notions transcendantales : *ens*, *res*, *aliquid*, *unum*, *verum*, *bonum*.

Les notions exprimées par *ens* et *res* ont été étudiées dans la *première Partie ;* aussi bien, elles ne sont pas des propriétés de l'être, mais l'être lui-même ; il nous reste donc, pour cette *deuxième Partie*, les notions exprimées par les termes *aliquid*, *divisé d'avec autre chose ; unum*, *un ; verum*, *vrai ; bonum*, *bon*.

La *division d'avec autre chose* est un attribut négatif plutôt qu'une propriété strictement dite de l'être ; elle fera l'objet de quelques brèves observations (§ 2).

Puis, viendra l'étude des trois *propriétés métaphysiques* de l'être : l'*unité* (§ 3), la *vérité* (§ 4), la *bonté* (§ 5).

(1) *De verit.*, q. 1, art. 1.

Après cela, on recherchera si le dénombrement auquel a été conduit saint Thomas est complet et l'on se demandera *en quel sens* les transcendantaux sont attribuables à l'être, à tous les êtres (§ 6).

Enfin, on traitera des *Premiers Principes* qu'engendre spontanément la notion générale de l'être (§ 7).

La **deuxième Partie**, qui a pour principal objet les *propriétés transcendantales de l'être*, est donc divisée en sept paragraphes :

§ 1. Aperçu préliminaire : Les notions transcendantales.
§ 2. La division d'avec autre chose.
§ 3. L'unité, première propriété métaphysique de l'être.
§ 4. La vérité, deuxième propriété métaphysique de l'être.
§ 5. La bonté, troisième propriété métaphysique de l'être.
§ 6. Le sens dans lequel les attributs transcendantaux conviennent à l'être.
§ 7. Les premiers principes tirés des notions d'être et de non-être.

## § 2

### LA DIVISION D'AVEC AUTRE CHOSE

**59. Genèse des notions de non-être, de division, de pluralité.** — Le premier acte de la pensée se produit sous l'influence d'impressions sensibles, et a pour objet la notion indéterminée d'*être*.

Supposons que, sous l'influence d'autres impressions sensibles, un second acte de pensée se forme et appréhende à nouveau l'*être*.

Pour préciser nos idées, supposons un enfant qui, au contact d'un corps froid, rugueux, se forme la notion intellectuelle d'*être*, de *chose*.

Supposons que, à un second instant, au contact de la

main chaude et caressante de sa mère, l'enfant se représente à nouveau la notion d'*être* ou de *chose*, rattachée, cette fois, à l'objet de ses nouvelles sensations.

Voilà à deux reprises, dans l'esprit de l'enfant, la notion d'*être* ou de *chose*, mais associée, chacune des deux fois, à des impressions sensibles différentes.

L'être concrétisé par les premières sensations n'est pas l'être concrétisé par les secondes : *l'un n'est pas l'autre*. L'esprit ne les confond pas — ne les fusionne pas ensemble — mais les *discerne* (*dis*, préfixe qui marque l'écartement et *cerno*, κρίνω, trier, séparer) ou, selon l'énergique expression de l'idiome gréco-latin, les *distingue*, c'est-à-dire les épingle séparément (*distinguere*, du préfixe *dis* et *stinguere* du grec στίζω, piquer, d'où le substantif στίγμα, stigmate, marque d'une piqûre).

Ainsi s'explique l'origine, plus ou moins mystérieuse à première vue, des notions de *non-être*, de *néant*, de *négation*.

Le *néant* est, par définition, la négation de l'être; en italien, on dit *niente* (nè ente), d'où *nient*, *néant*, non-être ; en anglais, on dit *nothing*, *no-thing*, pas une chose (1).

La négation de certains êtres ou de certaine dose d'être, est un néant *partiel;* la négation étendue à tous les êtres, le néant *complet*. Le néant *absolu* est la négation, non seulement de l'existence, mais même du possible, c'est le contraste illimité avec l'être.

Or, ces notions de néant et de négation soulèvent un problème psychologique.

Lorsque l'on admet que nos idées viennent toutes de l'expérience, comment expliquer l'origine d'idées auxquelles ne répond dans l'expérience aucune réalité positive ?

(1) Le mot latin *nihilum*, *non hilum* fait image, mais est moins expressif. Le *hilum* (en français le *hile*, point d'attache par où la graine adhère au funicule, et en reçoit les sucs nourriciers) désigne un petit point noir à peine perceptible au bout de la fève. D'où l'expression : pas même la matière de ce petit point noir, *non hilum, nihilum*.

Au fait, ces notions de *non-être* ou de *négation* n'apportent à l'esprit aucun contenu nouveau. Elles nous viennent du sentiment qu'un ou plusieurs objets doivent être écartés de la pensée.

Quand je pense à un nègre et que je dis qu'il n'est *pas blanc*, j'ai le sentiment que, pour me représenter le nègre tel qu'il est, je dois éloigner de moi l'idée de blanc. Lorsque je dis : ce peuplier *n'est pas* un chêne, je veux signifier que la représentation du peuplier me commande d'exclure celle du chêne.

L'idée de *négation* paraît donc avoir pour origine, l'expérience d'une séparation qui s'impose entre plusieurs objets simultanément présents à l'esprit ; elle a donc sa source dans une réalité positive (1).

Notre vie journalière nous met ainsi très souvent en présence de choses incompatibles — que nous ne pouvons éprouver ensemble, *pati-cum*, — que nous nous sentons obligés d'isoler, lorsque nous voulons nous les représenter distinctement. Tels sont la lumière et les ténèbres, le bruit et le silence, le chaud et le froid, le mouvement et le repos, ce qui précède et ce qui suit, etc.

La distinction entre une chose et ce qui n'est pas elle, nous donne la notion de ce qui est *autre ;* la chose est *autre* que ce qui n'est pas elle, *aliud quid*, *distincte d'autrui ;* ce qui n'est pas elle est vaguement *autre chose*, *quelque autre chose*, qu'elle (2).

(1) La notion du *néant* ne répondant point à un objet positif d'expérience, les scolastiques ont eu raison de l'appeler un *être de raison.*

Ce pouvoir que possède l'esprit d'opposer à un être réel un être de raison est remarquable. Un philosophe italien fait observer avec justesse qu'une erreur fondamentale du panthéisme hégélien consiste à confondre la négation, cette forme toute relative de la pensée, avec les déterminations *réelles* de l'être. Cfr. Caroli, *Logica*, p. 45. Detken. Napoli, 1883.

(2) " Divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. Ita quod primò cadit in intellectu ens ; secundo, quod hoc ens non est illud ens. „ *Summ. theol.* 1ª, q. 11. art. 2, ad 4.

Les Anglais ont un mot heureux pour désigner abstraitement cet attribut indéfini à raison duquel les choses s'opposent comme *autres* : ils l'appellent *otherness*.

Cette première division par laquelle un être est séparé d'autre chose, suffit à engendrer *une notion vague de pluralité* (1). Nous soulignons l'expression : *notion vague de pluralité;* car, nous le verrons prochainement, la notion distincte de la multitude est subordonnée à une notion que nous n'avons pas jusqu'à présent rencontrée dans notre analyse, celle d'unité.

## § 3

### L'UNITÉ, PREMIÈRE PROPRIÉTÉ MÉTAPHYSIQUE DE L'ÊTRE

**60. Objet du § 3.** — Nous exposerons, d'abord, la notion de l'unité et nous ferons voir qu'elle est une propriété commune à tous les êtres (I).

Puis, nous montrerons comment la composition intrinsèque d'un être est conciliable avec son unité (II).

Enfin, nous rapprocherons, pour les opposer l'une à l'autre, l'unité transcendantale et l'unité prédicamentelle (III).

## I

### L'UNITÉ TRANSCENDANTALE ET LES NOTIONS CONGÉNÈRES

**61. L'unité est l'indivision de l'être.** — Les choses que nous distinguons d'avec autre chose, que sont-elles elles-

(1) " Sic igitur patet quod pluralitatis vel divisionis ratio prima sive principium est ex affirmatione et negatione, ut talis ordo originis pluralitatis intelligatur : quod primò sint intelligenda ens et non ens, ex quibus ipsa prima divisa constituuntur, et per hoc sunt plura. „ *In Boetii de Trinitate*, q. IV, a. 1. in C.

mêmes ? Sont-elles, à leur tour, susceptibles d'une division en une chose et en autre chose ?

Peut-être. Mais il est certain que, après que nous avons une première fois séparé l'être de ce qui n'est pas lui, il y a dans la pensée un moment d'arrêt où cet être nous apparaît *indivisé*. L'être considéré en lui-même *indivisé*, nous l'appelons *un* : « Unum nihil aliud significat quam ens indivisum » (1). Percevoir une chose comme dépourvue de division au-dedans d'elle-même, c'est la voir une : « Unum non est aliud praeter ens : est enim unum ens indivisum » (2). L'unité d'un être n'est que son indivision intrinsèque : « ex hoc quod aliquid dicitur esse unum, negatur divisio ipsius in multa » (3). Aristote écrit dans sa *Métaphysique* : *τὸ ἑνὶ εἶναι τὸ ἀδιαιρέτῳ ἐστιν εἶναι*, être un, c'est être indivis (4).

Est-ce à dire que l'unité n'est qu'une négation, la négation d'une division ?

Il faut s'entendre.

L'« être un », considéré *matériellement*, enveloppe, sans doute, une réalité positive à laquelle est attribuée l'unité ; mais l'unité, dans son concept *formel*, la *ratio unius*, n'est que l'indivision.

En d'autres mots, l'être concret que nous jugeons un, le *sujet* de l'attribution, est une *réalité positive*, la *substance* même de l'être ; mais comparée à l'être l'*unité* ne lui ajoute qu'une négation.

" Unum ponit quidem ipsum ens, sed nihil superaddit nisi negationem divisionis „ (5). " Unum quod convertitur cum ente non addit supra ens nisi negationem divisionis. Non quod significet ipsam indivisionem tantùm, sed substantiam ejus cum ipsa ; est enim *unum* idem quod ens indivisum „ (6).

(1) *Summ. theol.* 1ª, q. 11, a. 1, in C.
(2) *In IV Metaph.*, lect. 2.
(3) *De potentia*, q. 3, a. 16, ad 3.
(4) *Metaph.*, IX, 1.
(5) *De potentia*, q, 9, a. 7, in C.
(6) *Ibid.*

Nous devons donc faire voir, en premier lieu, que l'unité est une propriété transcendantale de l'être, et que, par conséquent, l'être et l'un sont permutables, *unum et ens convertuntur ;* en second lieu, que l'unité n'ajoute pas à l'être une perfection positive, mais est une simple négation, la *non-division* de l'être.

**62. Tout être est un.** — En effet, prenez un être quelconque : il est simple, c'est-à-dire indécomposable, ou il ne l'est pas.

S'il est indécomposable, assurément il est *indécomposé*, donc *un*.

S'il est décomposable, ou la décomposition est supposée possible, mais non effectuée, ou elle est supposée effectuée.

Dans le premier cas, les parties du composé sont considérées *formellement comme parties*, c'est-à-dire comme appartenant à un même tout dont elles sont les parties composantes, et alors nous sommes en présence d'une unité, celle *du composé*.

Dans le second cas, nous sortons, à strictement parler, de notre hypothèse : nous n'avons plus affaire, en effet, à un être supposé *décomposable*, mais à un être *décomposé*. Néanmoins, envisageons cette nouvelle hypothèse : il ne s'agit plus, cette fois, à proprement parler des *parties* d'un même composé, mais des produits de la décomposition d'un premier composé ; et la question de l'unité de l'être se pose alors à propos de chacun de ces produits : sont-ils indécomposables ou ne le sont-ils pas ? S'ils le sont, ils forment autant d'unités. S'ils ne le sont pas, leurs parties, par la raison même qu'elles sont des parties, forment en leur réunion, *un* composé ; donc, alors encore, le sujet est un et ne peut être qu'un (1).

(1) Nous n'avons fait, dans tout ce développement, que traduire librement les lignes suivantes de saint Thomas : " Unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum conver-

**63. L'unité n'ajoute à l'être aucune perfection positive.** — Supposé, en effet, que l'unité ajoutât à l'être une perfection positive, celle-ci serait quelque chose de réel, un être; cet être serait donc *un*, attendu que tout être est un. Mais, alors, l'unité de cet être surajouté impliquerait à son tour une nouvelle perfection positive, donc un nouvel être, se greffant sur le précédent et nous irions ainsi à l'infini, accumulant perfection sur perfection pour expliquer l'unité d'un premier sujet.

Cette conséquence n'est pas admissible. D'où la conclusion : l'unité transcendantale n'ajoute à l'être aucune réalité positive ; elle est l'indivision de l'être, pas autre chose (1).

**64. Genèse de la notion de multitude.** — Tout d'abord, nous concevons l'être ; puis, au moyen de la négation, nous le concevons à part de ce qui n'est pas lui, nous le distinguons du non-être ; la distinction de l'être et du non-être est une première division rudimentaire : puis, considéré en lui-même, dans son indivision, l'être est conçu comme *un* être.

La distinction de l'être et du non-être engendre, il est

titur cum ente. Nam omne ens aut est simplex aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse, quamdiu partes ejus sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est, quod esse cujuslibet rei consistit in indivisione; et inde est quod unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem. „ *Summ. theol.* I^a, q. 11, a. 1, in C.

(1) " Dicunt ergo quod unum quod convertitur cum ente, nihil positive addit ad id cui adjungitur, eo quod res non dicitur esse una per aliquam dispositionem additam ; quia sic esset abire in infinitum, si ista etiam dispositio, cum sit una, per aliquam aliam unitatem una esset. Unde dicunt, quod unum claudit in intellectu suo ens commune, et addit rationem privationis vel negationis cujusdam super ens, id est, indivisionis. Unde ens et unum convertuntur, sicut quae sunt idem re, et differunt per rationem tantum, secundum quod unum addit negationem super ens. Unde si consideretur ratio unius quantum ad id quod addit supra ens, non dicit nisi negationem tantum. „ *In I Sent.*, Dist. XXIV, q. 1, a. 3, in C.

vrai, une vague notion de pluralité (**59**) ; toutefois, par le simple fait de la *négation*, le non-être n'offre à l'esprit aucun contenu *positif*, moins encore un contenu positif *distinct*.

Mais vienne le concept intercalaire d'*unité :* que la réalité, écartée d'abord de la pensée par une négation se pose maintenant devant elle ; que l'esprit se la représente indivisée, c'est-à-dire comme une unité ; qu'il se représente ensuite d'autres êtres à l'état d'indivision, autres unités ; qu'il compare entre elles ces *unités diverses* et s'aperçoive que chacune est *distincte* des autres, il aura le concept de *multitude*. Des unités absolues, leur diversité relative, voilà les éléments du concept de multitude. « Multitudo... addit supra entia quae dicuntur multa, quod unumquodque est in se unum, et quod unum eorum non sit alterum » (1).

L'*unité* implique *une négation :* l'indivision intrinsèque de l'être. La *multitude* implique *deux négations :* l'indivision interne des êtres compris dans la multitude, et la distinction par laquelle chacun d'eux est mis à part des autres.

**65. Pluralité indéfinie et multitude.** — Autre est donc la première notion indéfinie de pluralité, autre la notion distincte d'une multitude. La première ne présuppose que la notion positive d'être et la négation par laquelle, à l'être, l'esprit oppose indéterminément le non-être ; la seconde présuppose, outre la notion positive d'être et l'élimination du non-être, la notion intercalaire, positive, des entités réunies en multitude.

En effet, pour opposer à l'être le non-être, il n'est pas nécessaire de savoir que le non-être exclut, ni même de savoir s'il exclut une ou plusieurs réalités positives ; mais, pour concevoir la diversité propre aux éléments distincts de la multitude, il est nécessaire de concevoir positivement

(1) S. Thomas, *de Potentia*, q. 9. a. 7, ad 15.

ces éléments, de les rapprocher et de saisir que l'un n'est pas l'autre (1).

**66. Résumé de la doctrine thomiste sur la question.** — Les considérations qui précèdent, sur la genèse des premières notions de l'intelligence : l'être ; le non-être, la division d'avec autre chose ; l'unité ; la multitude ; et sur les premières opérations intellectuelles : la conception ; la négation ; la division, au sens rudimentaire du mot ; la négation de la division intrinsèque ; la synthèse de diverses unités en une multitude, ne sont que le commentaire de ce passage remarquable de saint Thomas d'Aquin :

" Ce qui tombe tout d'abord sous les prises de l'intelligence, c'est l'être; puis vient aussitôt la négation de l'être ; du rapprochement de ces deux concepts, jaillit la notion de division (car, de ce que l'on connaît qu'une chose est ceci et non cela, on la conçoit comme séparée de ce qui n'est pas elle). En quatrième lieu, l'on se rend compte que l'être premièrement considéré n'est point intrinsèquement divisé : c'est la notion d'unité. Enfin, deux êtres apparaissent-ils distincts l'un de l'autre tandis que chacun d'eux, cependant, est un en soi : c'est la notion de multitude. Et ces deux conditions sont pour cela nécessaires, car l'esprit aurait beau saisir des êtres comme divisés entre eux, s'il ne saisit pas en même temps que chacun de ces êtres est un, il n'atteindra pas à la notion de multitude „ (2).

(1) " Talis ordo originis pluralitatis intelligendus est, quod primo sint intelligenda ens et non ens, ex quibus ipsa prima divisa constituuntur, ac per hoc sunt plura, Unde sicut primum ens, in quantum indivisum est, statim invenitur unum; ita post divisionem entis et non entis statim invenitur pluralitas primorum simplicium. Hanc autem pluralitatem sequitur ratio diversitatis. Quamvis autem divisio praecedat pluralitatem primorum, non tamen diversitas : quia divisio non requirit utrumque condivisorum esse, cùm divisio sit per affirmationem et negationem ; sed diversitas requirit utrumque esse ens, unde praesupponit pluralitatem. Unde nullo modo potest esse quod pluralitatis primorum causa sit diversitas, nisi diversitas pro divisione sumatur.„ *In Boeth. de Trinit.*, q. 4, a. 1, in C.

(2) " Primum quod in intellectum cadit, est ens ; secundum vero est negatio entis ; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab illo). Quarto autem sequitur

**67. Deux difficultés.** — *Première difficulté :* L'unité est l'indivision. Mais la notion d'indivision est postérieure à celle de division. Or la division ne présuppose-t-elle pas elle-même l'unité ? Car enfin, que diviserait-on si ce n'est *un* tout divisible ?

*Seconde difficulté :* La métaphysique d'Aristote fait de l'unité une propriété commune à *tous* les êtres. Or Aristote distingue l'être en *un* et *plusieurs*. Comment le tout (l'un transcendantal) peut-il être identifié à l'une de ses parties (l'un, le premier membre de la division de l'être) ? En d'autres mots, si tout être est *un*, comment peut-il être question de l'être qui serait *plusieurs ?*

**68. Solution de la première difficulté : la succession logique des notions de division et d'unité.** — La division peut se prendre en deux acceptions différentes, l'une antérieure, l'autre postérieure à la notion d'unité. La distinction de ces deux acceptions, que nous avons, du reste, indiquée déjà, fournira la solution de la première difficulté.

Distinguer, par une simple négation, cet être que voici, cette pierre, cet arbre, des autres êtres, quels qu'ils soient ou quels qu'ils puissent être, c'est opérer une première *division ;* non point la division *intrinsèque* de cet être, de cette pierre, de cet arbre, en ses parties, mais une division *tout extrinsèque*, la séparation de cet être, pierre, arbre, d'avec tout ce qui est hors de lui. La notion primordiale de séparation de l'être et du non-être comprend une notion positive, celle de cet être que voici, et une notion négative, la notion indéterminée d'*autre chose que lui ;* mais cette seconde notion négative, ne pose pas devant l'esprit

in intellectu ratio unius prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum. Quinto autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse in se unum. Quantumcumque enim aliqua intelligantur divisa, non intelligetur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum. „ *De Potentia,* q. 9, a. 7, ad 15.

divers êtres réels conçus comme autant d'*unités* distinctes, elle les exclut indéterminément du champ de la conscience.

Il y a donc une première division, simple négation, qui ne présuppose point le concept d'une *unité* à diviser ; elle présuppose la notion d'être, aucune autre.

Ce fait même d'exclure le non-être, d'exclure, par exemple, de ce peuplier les attributs du chêne, engendre dans l'esprit la *notion générale de division* (1).

Muni de cette notion, l'esprit poursuit son œuvre et s'enquiert si la réalité positive est, à son tour, divisible.

Or, fussent-ils en eux-mêmes divisés, les êtres de la nature nous apparaissent à première vue, comme non-divisés ; le multiple nous apparaît confusément comme un, avant de nous apparaître distinctement comme plusieurs (2) ; et ainsi se forme dans l'esprit la notion distincte de l'indivision intrinsèque ou de l'unité.

Incontestablement, cette dernière notion est postérieure à la notion générale de division, mais comme celle-ci marque une simple opposition entre l'être et le non-être, elle ne présuppose pas la notion d'unité.

On ne définit donc pas la division, de prime abord, par la négation de l'unité, mais par la négation de l'être ; et, dès lors, on ne tourne pas dans un cercle, quand on définit ensuite l'unité par l'absence de division.

**69. Solution de la seconde difficulté : la division de l'être en un et plusieurs.** — Dans l'ordre ontologique tout être est un ; tout ce qui est un est être, *unum et ens convertuntur* (62).

Mais nos idées viennent des sens. Or les choses que les sens présentent à l'intelligence possèdent-elles toujours l'unité ?

(1) « Divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. » *Summ. theol.*, 1ª, q. 11, a. 2, ad 4.

(2) *De Potentia*, q. 9, a. 7, ad 15.

A première vue, oui. Car nous ne parvenons jamais à penser diverses choses, sans les embrasser en une conception commune, ce que les Anglais appellent si énergiquement « one grasp ». Mais l'objet de cette étreinte unique, de ce « mental grasp », est-il, dans la réalité, un ou plusieurs ?

Il peut être, soit un, soit plusieurs.

S'il est un, il forme ce que l'on appelle *unum per se*, un objet véritablement un, *substantiellement* un, *une substance*.

S'il est multiple, nous sommes donc en présence de plusieurs êtres *considérés par l'esprit comme n'en faisant qu'un*. Or, qu'est-ce qui justifie cette appréhension de plusieurs êtres en un concept objectif unique? Un *accident* : telle la contiguïté de deux corps ou une disposition extérieure commune ; tel, un lien physique entre plusieurs substances ou plusieurs parties intégrantes d'une même substance. Des êtres *accidentellement réunis* forment ce que l'on appelle une *unité accidentelle*, *unum per accidens*.

Ainsi, par exemple, la matière et la forme substantielle de la molécule chimique, l'âme et le corps de l'homme, forment une substance, *unum per se*.

Une motte de terre, un champ, une maison, une ville, un rosier fleuri, un arbre chargé de fruits, sont autant de spécimens d'*unité accidentelle*.

Après ces explications préliminaires, la solution de la seconde difficulté est fort simple : en réalité, toute substance est *une ;* mais l'expérience sensible associe souvent des substances différentes et les présente associées à l'intelligence : celle-ci se les représente alors, sous une conception unique, comme si elles ne formaient qu'un seul objet ; il en résulte que les choses qui nous apparaissent investies d'unité, sont tantôt *unes* en réalité, tantôt *plusieurs* en réalité et unes seulement d'apparence (1).

(1) " Sic ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter et multa secundùm quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente nisi contineretur aliquo modo sub uno... Quae sunt multa partibus, sunt

Nous reparlerons de l'unité substantielle et de l'union accidentelle des êtres. Pour le moment, revenons à la notion d'unité transcendantale et aux notions congénères. Nous sommes fixés sur la suite logique des idées d'être, de non-être, de division, d'unité, de multitude. Disons un mot de l'*unicité* et de l'*identité* et parcourons, ensuite, les diverses formes de l'unité transcendantale.

**70. L'unicité.** — L'unicité est une notion négative, la négation de la pluralité ou de la multitude.

Il y a unicité *de fait* et unicité *essentielle*.

Supposons que l'on appelle *univers*, l'ensemble des êtres matériels ayant une action les uns sur les autres et soumis aux mêmes lois générales, et admettons que tous les êtres matériels existants sont soumis à ces lois : nous dirons qu'il y a un univers *unique*.

Mais l'unicité de cet univers n'est qu'un *fait ;* il ne serait pas impossible à Dieu de créer un second univers, régi par d'autres lois.

Dieu, au contraire, est *nécessairement* unique : *essentiellement* il est immultipliable.

**71. L'identité.** — L'esprit peut envisager les choses à différents points de vue, y considérer notamment la substance, soit individuelle, soit spécifique ou générique ; la quantité ; la qualité.

Par leur quantité, les choses sont *égales* ou *inégales ;* par leurs qualités, elles sont *semblables* ou *dissemblables ;* par leur substance, elles sont les *mêmes* ou *diverses*.

La négation de la diversité, c'est l'*identité*.

La négation de la diversité spécifique, c'est l'*identité de nature*.

unum toto; et quae sunt multa accidentibus, sunt unum subjecto; quae sunt multa numero sunt unum specie; et quae sunt speciebus multa, sunt unum genere; et quae sunt multa processibus, sunt unum principio. „ S. Thom., *Summ. theol.*, 1ª, q. 11, a. 1. ad 2. Cfr. Cajetanum, in h. l.

La négation de la diversité individuelle est l'*identité proprement dite*.

Les arbres d'une allée sont individuellement distincts les uns des autres, ils sont *divers ;* mais, que l'on se représente un de ces arbres deux fois et que l'on mette en face l'un de l'autre l'objet de ces deux représentations : on verra qu'il n'est *pas autre*, mais *le même*, (idem), *identique*.

**72. Les différentes espèces d'unité transcendantale.** — L'être dont s'occupe principalement la métaphysique générale, c'est la substance. Tout être substantiel est *un*, son unité consiste dans son *indivision*. Or, la substance est ou bien la quiddité abstraite, générique ou spécifique, ou bien le sujet individuel complet, celui-ci ou celui-là.

Autre est donc l'indivision ou l'*unité formelle*, générique ou spécifique d'une quiddité abstraite, autre l'*unité individuelle* propre à chaque individu.

Comme la matière est le principe qui individualise les substances corporelles, l'unité individuelle de celles-ci est dénommée à bon droit unité *matérielle;* on la dénomme aussi *numérique*.

Cajetan fait observer avec raison que dans un même être individuel, il y a autant d'*unités formelles* qu'il y a de caractères quidditatifs distinguables et pouvant faire fonction de prédicats dans nos jugements : « Oportet secundum numerum praedicatorum essentialium esse numerum unitatum formalium in quolibet individuo ».

A l'unité transcendantale attribut de l'être réel, opposons en passant, pour mémoire, l'unité *logique*, c'est-à-dire l'universalité de l'être abstrait, son applicabilité à des sujets individuels en nombre indéfini.

L'unité transcendantale de l'être réel est, avant tout, l'unité de la substance. L'accident, en effet, n'est pas, à proprement parler, un être, mais une entité accessoire d'une substance présupposée, *non tam ens quam ens entis*. Ce qui

a trait à l'unité des accidents concerne donc directement l'unité de la substance sujet de ces accidents.

L'unité formelle et l'unité individuelle de la substance ont été suffisamment étudiées dans la *Première Partie*, sauf un point délicat : les diverses formalités d'un même être singulier les unes par rapport aux autres, ou « les *degrés métaphysiques* » de l'être ; mais ce problème se rattache à l'étude de la composition des êtres, dont nous devons parler d'abord.

**73. L'unité de composition : problèmes à résoudre.** — L'unité n'est pas la simplicité. L'être simple n'est pas divisible ; l'être un peut être composé et par conséquent divisible ; pour être *un*, il suffit qu'il soit *indivis*.

On a donc distingué une unité *d'indivision*, propre à l'être indivis mais divisible, *ens indivisum actu*, et une unité *de simplicité*, propre à l'être qui est à la fois indivisé et indivisible, *ens indivisum actu et potentia*.

Or, qu'un être indécomposable, dans lequel il n'y a ni ne peut y avoir de parties, soit *un* être, c'est chose aisée à comprendre. Mais qu'un *composé*, dans lequel il entre des réalités diverses, soit véritablement *un*, cela se comprend moins.

Comment donc la composition des êtres se concilie-t-elle avec leur unité ?

*Première question :* L'essence est composée de plusieurs parties que l'on appelle *métaphysiques* : comment l'unité de l'essence se concilie-t-elle avec l'existence de parties métaphysiques ?

*Seconde question :* Les êtres de la nature sont composés de parties *physiques*, les unes substantielles, les autres accidentelles : comment l'unité de l'être se concilie-t-elle avec sa composition physique ?

L'examen de ces deux questions délicates nécessite l'exposé de plusieurs notions préliminaires qui feront l'objet des numéros suivants.

**74. La notion générale de composition.** — Prise dans toute sa latitude, la notion de composition est triple, *logique*, *physique* ou *métaphysique*.

La composition *logique* ne nous intéresse pas directement. Nous ne faisons que la mentionner en passant, à l'effet d'éclaircir par leur contraste avec elle, les compositions *physique* et *métaphysique*.

La *composition logique* est l'œuvre exclusive de l'intelligence. Celle-ci a le pouvoir d'universaliser les objets qu'elle a abstraits de l'expérience ; elle universalise, par exemple, la notion d'homme en attribuant *la nature humaine* à tous les individus humains ; la notion universelle : *les hommes en général*, *tous les hommes*, devient ainsi un *tout logique* et chacun des sujets compris dans l'extension de cette notion universelle, devient une *partie logique* de ce tout.

En métaphysique, on s'occupe exclusivement de l'être réel et, par suite, de la composition *réelle*, soit physique, soit métaphysique.

Lorsque les parties du composé sont distinctes les unes des autres *physiquement*, c'est-à-dire, dans la nature elle-même, indépendamment de la pensée, elles s'appellent parties *physiques*, leur composition est *physique*, et le tout qui en résulte est un tout *physique*.

Lorsque les parties ne sont que des *concepts* distincts d'une même chose, leur composition *logique* peut être, soit *purement logique*, soit *métaphysique*.

La composition *purement logique* ne présuppose aucune composition antérieure à l'acte de la pensée et indépendante de la pensée.

La composition *métaphysique* suppose un certain fonde-

ment dans l'objet lui-même ; elle tient à une double cause : à la richesse de compréhension de la chose à connaître et à l'incapacité relative du connaisseur. En effet, lorsque nous voulons nous former une connaissance complète de la perfection complexe d'un être contingent, nous avons besoin de recourir à des concepts multiples qui vont se perfectionnant progressivement, sous forme de *genres* et de *différences* ; la composition de ces concepts s'appelle *métaphysique* et le résultat qu'elle produit porte plus spécialement le nom de *tout métaphysique*.

Il est presque superflu de dire que le tout dont nous aurons à étudier la composition, c'est la substance, la seule qui réalise rigoureusement le concept d'unité *(unum simpliciter)* ; accessoirement nous parlerons de la composition des êtres qui ne possèdent qu'une unité *relative* ou *accidentelle (unum secundum quid, unum per accidens)*.

Nous devons insister sur les notions qui précèdent, parce que les termes *physique*, *logique*, *métaphysique*, lorsqu'ils sont appliqués à la composition des êtres, sont souvent interprétés par les auteurs de façons très différentes.

Quels sont donc *les différents types de composition physique et de composition métaphysique ?*

**75. Types de composition physique.** — 1. Ainsi qu'on le fait voir en Cosmologie, la substance corporelle comprend deux éléments co-substantiels, incomplets l'un et l'autre, qui se complètent l'un l'autre, tandis qu'ils forment la réalité substantielle totale, le corps.

Les deux parties constitutives de la substance corporelle s'appellent matière première et forme substantielle, ou, plus brièvement, matière et forme : deux parties *physiques constitutives* des composés substantiels de la nature.

2. La nature corporelle a pour première propriété l'étendue dans l'espace. Or, ce qui est étendu est divisible. Les parties qui résultent de la division d'un corps étendu

sont des parties *physiques, quantitatives* ou *intégrantes*. On les appelle plus spécialement *quantitatives* dans les composés inorganisés, *intégrantes* lorsqu'il s'agit d'éléments organisés qui forment solidairement l'intégralité d'un organisme vivant.

Ces deux premiers types de composition *matérielle* sont, pour plusieurs auteurs, les seuls qui justifient le nom de composition *physique*. Pour d'autres, et nous sommes de ceux-là, cette appellation doit s'étendre à tous les types de composition *réelle*, peu importe que le composé soit ou ne soit pas matériel. Dès lors, nous faisons rentrer aussi dans les types de composition physique, certains composés que d'autres appellent métaphysiques. Mentionnons-les :

3. Conformément à la théorie exposée plus haut sur l'individualisation des substances corporelles, il y a, entre l'*essence formelle* et l'*individu*, une distinction réelle et, dans le tout individuel, un nouveau type de *composition physique*.

4. Nous savons aussi qu'une composition du même genre se trouve réalisée, dans la nature, entre l'*essence* et *l'existence*.

5. Enfin, entre la *substance* et ses *accidents*, il peut y avoir *composition physique*, ainsi que nous le verrons plus tard.

**76. La composition métaphysique.** — Le sens attaché à la composition « métaphysique » n'est pas le même chez tous les auteurs. Ceux qui envisagent la composition physique comme synonyme de composition matérielle, appellent, par contre, composition *métaphysique*, celle dont les éléments échappent à l'expérience sensible, ceux-ci fussent-ils réellement distincts dans la nature. Telle serait, par exemple, la composition de l'essence et de l'existence, de la substance et de certains accidents.

Pour nous, qui appelons du nom de composition physi-

que toute composition réelle, nous faisons de la composition métaphysique une subdivision de la composition logique.

Les choses de la nature, en tant qu'elles sont soumises à nos représentations abstraites et universelles, offrent à l'esprit des éléments perfectibles au moyen de raisons objectives ultérieures ; chacun de ces éléments abstraits et universels, chacune de ces raisons objectives, *genre* ou *différence*, forme ce que l'on appelle un degré logique, ou plutôt métaphysique de l'être ; entre ces degrés, ou, plus rigoureusement, entre les différents concepts abstraits et universels à l'aide desquels nous nous efforçons d'épuiser la cognoscibilité d'une chose de la nature, se vérifie le genre de composition appelée *métaphysique :* sur cette composition est fondée la distinction que l'on appelle *métaphysique.*

Nous concevons la nature humaine, par exemple, comme une substance douée de vie et de sensibilité avec la raison pour différence spécifique.

Quelle relation y a-t-il entre le *genre suprême*, la substance, et un *genre intermédiaire*, la vie ; ou entre deux *genres intermédiaires*, la vie et l'animalité ; ou enfin, entre le *genre prochain*, l'animalité, et l'*espèce* humaine ?

La nature de la composition propre à ces différents degrés de perfection de l'être a suscité, au cours de l'histoire de la philosophie, de longues et subtiles controverses. Nous avons en vue cette discussion lorsque nous disons qu'il y a, entre les différents degrés d'être d'une substance donnée, une composition *métaphysique.*

Nous justifierons tout à l'heure notre manière de voir à cet égard.

Nous voici renseignés sur la composition des *substances*, nous savons sous quelles formes elle peut se produire ; il il y aura lieu d'étudier, dans les mêmes conditions, les différents modes d'union *accidentelle* qui se rencontrent dans la nature ; mais, avant cela, nous devons préciser

une notion voisine de celle de composition, la *distinction*. Nous y avons touché plus haut (46), nous y revenons *ex professo*.

**77. Les distinctions.** — 1. Au sein d'une substance *une*, mais physiquement *composée*, il y a *distinction réelle* entre les parties physiques qui la composent. Cette distinction est *réelle*, parce que, indépendamment de toute considération mentale, elle implique une pluralité d'éléments, dont l'un n'est pas l'autre ; il y a donc, dans la nature même, distinction *inter rem et rem*, distinction *réelle*. Ainsi, par exemple, entre la pensée et la faculté de penser, il y a une distinction *réelle* : en effet, bien que la pensée n'existe et ne puisse exister sans la faculté qui en est le siège, néanmoins, la pensée a, de par la nature même des choses, une réalité *actuelle* propre, autre que celle de la faculté de penser.

2. La distinction *logique* ou de *raison* n'existe, au contraire, que dépendamment d'un acte de perception mentale ; elle a lieu, lorsque deux concepts, *différents* l'un de l'autre, nous servent à représenter une *même* chose :

*a)* Elle est *de pure raison*, lorsque les deux concepts ont exactement le même objet, non seulement matériel, mais même formel, bien qu'ils nous le présentent, peut-être, avec des degrés de clarté différents : tels sont les concepts d'homme et d'animal raisonnable.

*b)* Elle est *fondée*, *virtuelle*, ou encore, « *métaphysique* », lorsque les deux concepts répondent à une réalité *unique*, mais équivalente à plusieurs, et la présentent à l'esprit sous des *aspects formels différents*. Les deux concepts ont alors le même objet matériel, mais les notes qu'ils en *expriment* sont différentes.

La distinction virtuelle est, elle-même, *complète* ou *incomplète* :

α) Elle est *complète*, lorsque l'objet formel de chacun des concepts distincts est réalisable à part dans la nature.

β) Elle est *incomplète*, lorsque le terme formel de chacun des concepts diffère *expressément* des autres, mais est lié indissolublement aux autres et n'est, par conséquent, pas réalisable, à part des autres, dans la nature.

Il y a, par exemple, une distinction virtuelle *complète*, entre les concepts d'âme végétative et d'âme intellective, au moyen desquels nous pouvons nous représenter l'âme humaine. Non seulement, en effet, le terme formel de ces deux concepts est composé de notes expressément différentes, ce qui est le minimum requis pour une distinction virtuelle mais, en outre, chacun d'eux peut exister à part dans la nature. La vie végétative est réalisable chez des êtres qui n'ont pas d'intelligence, et l'intelligence peut exister en dehors des sujets organisés.

La distinction virtuelle *incomplète* trouve éminemment sa place dans la connaissance que, par voie de composition, de négation et de transcendance, nous nous formons de Dieu.

En effet, sous peine d'être ou inexacte ou inutile, l'application des perfections créées à Dieu doit éviter un double écueil : d'une part, les concepts de ces perfections ne peuvent représenter des réalités différentes (distinction *réelle)*, attendu que Dieu est une réalité absolument unique et simple ; mais d'autre part, ils ne peuvent être absolument identiques (distinction purement logique ou de *pure raison)*, car en vain multiplierait-on de pareils concepts, ils ne nous apprendraient rien ; il est donc nécessaire que les concepts des perfections créées soient autant d'*expressions différentes* d'une *réalité* toujours au fond *identique* à elle-même, en d'autres mots, ils doivent être distincts *virtuellement*.

Mais, cette distinction virtuelle ne peut être qu'*incomplète* : des concepts complètement distincts au point que l'un ne fût même pas implicitement contenu dans l'autre ou

exigé par l'autre (distinction virtuelle *complète)*, ne pourraient sans erreur, être appliqués à Dieu.

En effet, une perfection n'est propre à Dieu, qu'à la condition d'être infinie, et, par conséquent, équivalente à toutes les perfections possibles.

La justice, par exemple, ne peut devenir un attribut distinctif de l'Être *divin*, qu'à la condition d'être conçue comme renfermant, au moins implicitement, toutes les perfections possibles (distinction virtuelle *incomplète)*. Se représenter la justice comme une perfection *divine*, c'est se représenter la *nature* transcendante et infinie de Dieu, comme archétype de la justice créée et cause suréminente de tout ce qu'il y a de justice dans la création. Une perfection qui serait conçue isolée de la plénitude infinie de la nature divine, n'appartiendrait pas en propre à Dieu et, conséquemment, ne mériterait pas le nom de perfection *divine*.

La distinction virtuelle que nous établissons entre les concepts des perfections divines est donc *incomplète*.

N'y a-t-il pas d'autre distinction que celles que nous avons mentionnées ?

Duns Scot prétend que, entre la distinction *réelle*, d'une part, et la distinction *de raison* ou virtuelle, d'autre part, il y a place pour une troisième distinction *intermédiaire*, qu'il désigne du nom de distinction *formelle* ou actuelle, *de par la nature même des choses*, *distinctio formalis* vel actualis *ex natura rei*.

Il existerait, selon lui, une distinction de ce genre entre les degrés métaphysiques d'être des choses créées ; entre l'essence divine et les attributs divins ; entre ces différents attributs comparés les uns aux autres.

En effet, deux éléments qui sont distincts entre eux, indépendamment de la pensée qui les considère, peuvent être des choses différentes, susceptibles d'une actualisation *à part*, et alors, la distinction qui existe entre les termes

comparés est *réelle ;* mais ils peuvent aussi n'être que des « formalités » multiples d'une seule et même chose : ce serait le cas pour la vie, comparée à la sensibilité, chez l'animal; pour la sensibilité, comparée à la raison, chez l'homme. Ces « réalités » ou « formalités » seraient donc actuellement distinctes l'une de l'autre, de par la nature même des choses et antérieurement à tout travail de la pensée : d'une part, il y aurait, entre elles, plus qu'une distinction de raison avec fondement dans la réalité ; mais d'autre part, il n'y aurait point de distinction *réelle proprement dite*, parce que les réalités qui sont ici distinctes, sont identifiées, en fait, dans une chose unique ; la distinction ne serait donc, ni de raison, ni réelle, mais « formelle de par la nature de la chose, *formalis ex natura rei* ».

Nous préciserons plus loin le sens que Duns Scot veut attacher à cette distinction et nous nous proposons d'y faire voir qu'elle est superflue et formée, d'ailleurs, de données contradictoires.

Complétons cet exposé par l'indication rapide des composés accidentels auxquels on attribue aussi, bien que d'une façon toute *secondaire*, *secundum quid*, l'unité.

**78. L'unité prise dans une acception secondaire ou accidentelle.** — On applique couramment l'attribut de l'*unité* à des individus distincts les uns des autres, mais réunis par une perception ou par une pensée indistincte en une seule agglomération ou une seule collection : *une* forêt, *une* foule, *une* bourgade. Il est aisé de voir qu'une pareille unité n'est qu'*apparente*.

En revanche, il y a une unité *réelle*, mais *accidentelle :* 1° entre deux ou plusieurs substances ou entre plusieurs accidents qui, par leur concert d'actions, donnent naissance à un même effet total : telle l'union entre deux chevaux de trait attachés à un même véhicule, entre l'ouvrier et son outil ; tel le concours de forces diverses de la nature.

Cette unité peut s'appeler *dynamique*.

La communauté d'actions s'exerce, tantôt avec nécessité, entre agents physiques, tantôt avec liberté, entre agents moraux ; dans le premier cas, l'unité est *physique*, ou, dans une acception restrictive du mot, *dynamique ;* dans le second cas, elle est *morale*. Cette dernière consiste donc dans une communauté de tendances propres à des agents moraux qui poursuivent une fin déterminée : la famille, la société civile, l'Église forment des unités de ce genre, que l'on est convenu d'appeler *un être moral*, *un corps moral*, *une personne morale*.

2° Outre l'unité dynamique, il y a un type d'union accidentelle, que réalise la *substance* créée envisagée en union avec les *accidents* réels qui s'y ajoutent : la substance corporelle, considérée en union avec son étendue ; le corps étendu, en union avec ses qualités naturelles, offrent deux spécimens de composé accidentel.

Revenons à l'unité transcendantale de la substance, la seule qui intéresse à proprement parler le métaphysicien, et demandons-nous comment la composition métaphysique d'une essence abstraite se concilie avec l'unité de cette essence ; comment la composition physique, substantielle ou accidentelle, des choses de la nature se concilie avec leur unité individuelle.

## II

### COMMENT L'UNITÉ DES ÊTRES SE CONCILIE AVEC LEUR COMPOSITION

**79. Première thèse : la composition métaphysique d'un être se concilie avec son unité essentielle.** — La thèse que nous nous proposons de développer comprend deux parties :

La composition métaphysique d'un être ne fait pas

obstacle à son unité réelle, parce qu'il n'y a entre les parties métaphysiques qu'une distinction *virtuelle*.

La distinction *actuelle* imaginée par Duns Scot est superflue et nous paraît formée d'éléments contradictoires.

*Exposé de la thèse :* Lorsque nous voulons nous expliquer à nous-mêmes ce que contient une chose concrète de la nature, par exemple ce que contient l'essence de Pierre ou de Paul, nous distinguons *graduellement*, en elle, *diverses formalités :* Pierre est raisonnable, il est sensible, il est vivant, doué de corporéité, substance. Ces formalités diverses s'appellent les *parties métaphysiques* ou encore les *degrés métaphysiques* de l'être.

Que sont ces « degrés métaphysiques » ? Dans quel sens ces « parties métaphysiques » entrent-elles dans la composition de l'être ?

Duns Scot et saint Thomas s'accordent à dire que ces degrés d'être ne diffèrent pas l'un de l'autre comme une chose diffère d'une autre chose ; même pour Scot les degrés d'être appartiennent à un même être ; la rationalité et l'animalité, par exemple, appartiennent à une même chose, *una res*, à laquelle nous donnons tous le nom d'*homme*. Il n'y a donc *pas de distinction réelle* avouée entre les parties métaphysiques de l'être et, par conséquent, la composition métaphysique des êtres ne compromet pas, de l'aveu des deux grandes écoles rivales, l'unité réelle de l'être.

Mais alors, comment faut-il comprendre cette unité réelle de l'être, par exemple, l'unité de l'homme, que nous disons à la fois sensible et raisonnable ? Car enfin, observe Duns Scot, — et c'est son principal argument — une même chose ne peut être le sujet d'attributions contradictoires. Or, ce qui fait l'animalité n'est pas la source du pouvoir de raisonner. Ce qui fait la rationalité est la source du pouvoir de raisonner. Donc ce qui, chez l'homme, forme l'animalité et ce qui chez lui forme la rationalité sont deux formalités distinctes.

D'où ce dilemme :

Ou vous dites que les degrés métaphysiques d'un être constituent *en lui* des *formalités* différentes au sein d'une même chose, par exemple, l'animalité et la rationalité au sein d'une même nature humaine, et alors vous échappez à la contradiction signalée à l'instant, mais, en revanche, l'unité réelle de l'être paraît compromise ;

Ou vous dites que la diversité des degrés métaphysiques d'un être n'a d'existence *que dans la pensée*, et alors vous sauvez l'unité réelle de l'être, mais c'est au prix d'une inévitable contradiction.

De ces deux alternatives, Duns Scot a choisi la première, saint Thomas la seconde.

Suivant le Docteur subtil, les choses contiennent, de par leur nature, donc indépendamment de la pensée de celui qui les considère, plusieurs formalités ; l'une d'elles n'est pas l'autre et, dès lors, elles se prêtent normalement à des attributions qui, si elles tombaient sur un même sujet, seraient contradictoires. La distinction qu'il suppose ainsi exister entre les diverses formalités d'une même chose de la nature, Scot la considère comme un intermédiaire entre la distinction réelle et la distinction de raison et l'appelle *distinctio formalis actualis ex natura rei*.

Les thomistes n'admettent pas cette distinction, ils la jugent superflue et inintelligible. Quant à la contradiction dans laquelle on leur reproche de verser, ils l'évitent en disant que, si l'être de la nature est, comme tel, réellement un, cependant, il ne peut être conçu adéquatement par nous qu'au moyen de concepts multiples et différents. Or, ajoutent-ils, aux divers aspects objectifs d'une même chose peuvent légitimement répondre des attributs qui, s'ils étaient appliqués à un sujet considéré sous un unique aspect, seraient contradictoires.

La distinction que les thomistes reconnaissent aux parties métaphysiques d'un être est donc une distinction de

concepts objectifs d'une même chose, bref une *distinction de raison* fondée sur la nature de l'être, une distinction *virtuelle* (1).

Il est manifeste que cette distinction ne met aucunement en danger l'unité réelle de l'être.

*Preuve de la thèse.* L'exposé de la thèse en contient la preuve positive.

De fait, la psychologie nous apprend que nous ne saisissons pas d'un coup, par intuition, l'essence des choses de la nature. Les choses nous impressionnent, nous réagissons ; elles nous impressionnent diversement, nous réagissons de façons diverses et nous inférons que pour produire tous les effets divers que nous nous sentons obligés de leur attribuer, elles doivent posséder une perfection équivalente

(1) Goudin met en parallèle, avec une netteté parfaite, les deux opinions rivales de Scot et de saint Thomas. Il écrit dans sa *Métaphysique :* " Duplex est sententia. Prima Scoti, qui vult tales gradus, v. g. animalitatem et rationalitatem in homine distingui actualiter ante opus intellectûs, distinctione illâ quam vocat *formalem ex naturâ rei ;* ita ut, licet concedat in homine animalitatem et rationalitatem esse eamdem rem, velit tamen esse duas formalitates actu et de facto independenter ab intellectu.

„ Secunda sententia est D. Thomae et communiter aliorum qui tenent gradus illos distingui quidem actualiter per intellectum : antè operationem verò intellectûs solum fundamentaliter et virtualiter ; quatenus scilicet eadem simplex formalitas, licet in se una, quia tamen aequivalet pluribus, praebet occasionem intellectui dintinguendi in ea varios conceptus : quibus non correspondet in re nisi unica simplex entitas diversimode concepta ; sicut in circulo, diversis lineis a circumferentia ductis correspondet idem centrale punctum virtualiter solum multiplex „. Goudin, *Metaphysica*, q. 2, art. 2, § 1. — Cfr. S. Thomas, *Summ. theol.* 1ª, q. 76, a. 3.

Pas plus entre les multiples perfections attribuées par notre intelligence finie à l'Être infini, qu'entre les degrés métaphysiques des êtres en général, saint Thomas n'admet la distinction actuelle de Scot. En effet, il écrit à propos des attributs divins : " Sicut diversis perfectionibus creaturarum respondet unum principium repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter, ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum hujusmodi conceptiones imperfectè intellectum „. *1ª*, q. 13, a. 4, ad 2.

à plusieurs. Traduisant cette inférence en langage philosophique nous disons que, pour être *une actuellement*, telle chose de la nature n'en est pas moins *multiple virtuellement*. En d'autres mots, nous plaçons, entre les diverses formalités que l'expérience nous fait discerner dans un être, une *distinction virtuelle*.

Nous ne doutons pas, par exemple, qu'un seul et même individu humain, est substance, corporelle, vivante, sensible, raisonnable ; mais il y a, dans le monde, des substances corporelles qui ne sont ni vivantes, ni sensibles, ni raisonnables ; il y a des vivants dépourvus de sensibilité ; des animaux dépourvus de raison ; il est donc naturel que nous concevions à part, ces perfections séparément réalisées ; conçues à part, elles forment l'objet de concepts *distincts*. Or, lorsqu'un même sujet révèle, par la diversité de ses manifestations, qu'il possède plusieurs perfections ailleurs disséminées dans la nature, il est légitime de les lui attribuer toutes et alors, plusieurs raisons objectives se réunissent dans la pensée pour former la représentation adéquate d'un même être réel.

Ainsi comprise, la distinction de plusieurs formalités n'affecte point l'être qui en est le sujet et, par conséquent, la composition métaphysique d'une essence se concilie avec son unité.

A l'objection qu'une même chose ne peut être le sujet d'attributs contradictoires, on répondra :

Une chose, considérée sous un seul aspect, ne peut être le sujet d'attributs contradictoires, *nous l'accordons*.

Une chose équivalente à plusieurs ne peut, envisagée sous un aspect, demander un attribut que, sous un autre aspect, elle exclut, *nous le nions*.

Suivez une ligne droite AB, dit finement saint Thomas. Selon que vous allez de gauche à droite ou de droite à gauche, le même point A est le commencement ou la fin de

votre ligne. Est-ce que, cependant, le commencement et la fin ne sont pas deux contraires ?

" De illo quod est idem secundum rem, sed ratione differens, nihil prohibet praedicari contradictoria, ut dicit Aristoteles 3 Physicorum; sicut patet quod idem punctum re, differens solum ratione est principium et finis ; secundum enim quod est principium non est finis, et e contrario „ (1).

La fameuse *distinctio formalis ex natura rei* de Duns Scot n'est donc pas nécessaire, pour nous épargner des jugements contradictoires.

Évidemment, ce n'est pas l'animalité, qui donne à l'homme la raison : il y aurait donc contradiction à affirmer que, *sous le même aspect formel*, l'homme est animal et qu'il est raisonnable.

Mais à la personne humaine, prise dans sa réalité concrète, s'appliquent en vérité les deux attributs *animal* et *raisonnable ;* car la personne réunit en elle la perfection de l'animalité et celle de la raison.

La distinction scotiste est donc sans emploi.

Elle paraît, du reste, *inintelligible*.

Que pourraient bien être, en définitive, ces « *formalités* » multiples, qui ne seraient pourtant point des *réalités ?*

Les mots *formalité*, *formalitas*, expriment en langage abstrait ce que, concrètement, nous appelons *forme*, *forma*. Or, qu'est-ce qu'une forme, en philosophie scolastique, sinon ce par quoi une chose est ce qu'elle est ? Qu'est-ce donc qu'une formalité, sinon la raison pour laquelle une chose déterminée possède son entité propre ? Puisque la forme est une chose, *res*, la formalité est réelle et il est, par suite, inconcevable que des formalités actuellement distinctes ne soient pas des entités réellement distinctes les unes des autres (2).

(1) *De Potentia*, q. 7, a. 1, ad 5.

(2) " Ecquid enim tandem sibi vult (Scotus) per *formalitatem ? Forma-*

Enfin, entre l'*être réel* et l'*être de raison*, il n'y a point de milieu. L'être réel *est*, *antérieurement* à toute activité mentale ; l'être de raison *n'est*, *qu'*en vertu d'une activité mentale : entre les deux, point d'intermédiaire possible.

Donc, ou bien les termes objectifs de la distinction scotiste sont des êtres réels, antérieurement à l'activité de l'esprit, et alors la distinction qui règne entre eux est *réelle*, dans toute la rigueur de l'expression ; ou bien ces termes objectifs forment, dans la réalité, un être réel identique et n'ont de pluralité actuelle que dans la pensée, et alors la distinction est *de raison*.

Donc, enfin, toute distinction est nécessairement *réelle* ou *de raison*, et ce serait vouloir unir des contradictoires, que de chercher à fusionner, en une sorte de combinaison intermédiaire, les raisons objectives qui nous les font opposer l'une à l'autre. (Cfr. *Critériologie*, 4e éd. pp. 328-332).

**80. Seconde thèse : la composition physique des êtres n'est pas incompatible avec leur unité substantielle.** — Sans doute, des réalités multiples, dont chacune serait complète, entraîneraient inévitablement avec elles la multiplicité. Mais les *parties* physiques d'un composé sont, chacune pour leur compte, incomplètes, à telle enseigne que le composé est seul le sujet de l'existence. La *partie* est, par définition même, *apte* à former une réalité composée. Ce caractère *aptitudinal* ou *potentiel*, à l'égard du tout qu'elle contribue

*litas* id ipsum est in abstracto quod *forma* in concreto : cùm igitur forma sit quâ res determinatur ad certam essendi rationem, formalitas nihil aliud est, quam determinatio rei ad propriam essendi rationem : ac proinde ubi est unica res determinata ad unum essendi modum, est unica quoque non modo forma, sed formalitas illi formae proportionata : nisi velimus relictâ soliditate rerum evanescere in inanitates et abstractionum abstractiones. — Deinde sicut forma est res, ita et formalitas est realitas ; vana ergo subtilitas est inducere in formis distinctionem formalem non realem, seu formalitatum et non realitatum. Sicut igitur unius entis est una forma aequivalens pluribus, ita et una formalitas aequivalens pluribus. „ Goudin, *Metaph.*, q. 2, a. 2, § 2.

à réaliser, est l'imperfection distinctive de ce que nous appelons « partie » d'un composé ; réciproquement, la *dépendance* du « composé », à l'égard de ses parties composantes, est la raison et l'indice de son imperfection.

L'être simple échappe à cette dépendance ; sa supériorité sur l'être composé consiste à y échapper.

Parmi les cinq composés physiques, que nous avons énumérés plus haut (**75**), trois seulement, à savoir, les substances corporelles composées de matière et de forme, le composé de la substance et de ses accidents, le composé de l'essence et de l'existence, intéressent la métaphysique générale. Les deux autres, le composé de parties quantitatives ou intégrantes, le composé de la substance matérielle et de la quantité qui l'individualise, appartiennent plutôt à la cosmologie.

Or, la matière première est un sujet en *puissance*, essentiellement perfectible par la forme substantielle ; la forme est l'*acte* de la matière et lui est essentiellement assujettie.

Le composé de matière et de forme, à son tour, est une réalité en *puissance*, par rapport à l'existence qui en est l'*acte* (1) ; l'existence seule met le comble à l'être, *esse est ultimus actus*.

Qu'importe donc, qu'il y ait, dans une essence, plusieurs réalités distinguables : tant que l'on envisage l'essence, on n'a pas un être de la nature, mais seulement une *puissance, susceptible d'actualisation*, au sein de la nature. Or, lorsque l'acte d'existence survient et actualise l'essence, la multiplicité de réalités composantes n'est plus que potentielle ; la réalité totale se trouve alors unifiée, le sujet d'un seul acte d'existence ; tant que persiste l'existence, l'unité actuelle du sujet demeure assurée. « Unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem » (2).

(1) Sur les notions de puissance et d'acte, voir la 3me Partie.
(2) *Summ. theol.*, I, q. 11, a. 11.

Quant aux accidents, ils sont autant d'actes secondaires qui, à leur façon, complètent, perfectionnent l'essence substantielle.

Si l'on pouvait admettre qu'ils ont, avec la substance, une existence commune, on comprendrait aussitôt, qu'ils ne peuvent compromettre l'unité de l'être auquel ils appartiennent.

Si l'on soutient, au contraire, que tout accident, réalisé dans la nature, a son existence propre, une difficulté spéciale surgit, il est vrai ; il n'est pas aisé de comprendre, en effet, comment de multiples accidents, dont chacun aurait son existence, seraient réunis à l'acte existentiel de la substance. L'examen de cette difficulté est réservé pour la *Troisième Partie*.

**81. Troisième thèse : la composition accidentelle de plusieurs substances ne nuit pas à leur unité respective.** — Il est à peine nécessaire d'énoncer cette troisième et dernière proposition ; certes, il est superflu de la prouver longuement.

Le composé accidentel est, par définition, celui qui résulte de plusieurs substances, contiguës ou soumises à un échange d'actions. Or, il est manifeste que, ni le voisinage, ni l'interaction de substances différentes, n'empêchent celles-ci de garder chacune leur unité propre. Tant qu'une substance n'aliène pas son être propre, elle conserve son unité. « Unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem. »

L'unité transcendantale de l'être est un attribut des êtres composés et des êtres simples. Nous avons terminé ce qui regarde l'unité de composition ; disons un mot de la simplicité.

**82. La simplicité.** — La simplicité est une réalité positive, qui nous est connue par voie de négation. L'être simple est, pour nous, celui qui exclut la composition.

Nous n'entendons pas parler ici, de la simplicité du *point* mathématique, négation de l'étendue continue et divisible : ainsi entendue, la simplicité concerne la notion *prédicamentelle* de la quantité, et non les notions transcendantales.

La simplicité, que nous voulons mentionner en ce moment, est l'*exclusion de la composition intrinsèque*.

L'être *simple* est, ou *physiquement* simple, ou *métaphysiquement* simple, selon que sa nature exclut les parties *physiques*, ou même les parties *métaphysiques*.

La simplicité des êtres créés n'est jamais que *relative*.

Dieu seul exclut absolument toute composition, soit physique, soit métaphysique ; seul il est *absolument* simple.

En effet, toute composition, soit physique, soit métaphysique, comprend une même relation générale, entre une *puissance* perfectible et une forme d'*acte* qui la perfectionne. Or, l'Être nécessaire exclut toute potentialité, il est *Acte pur*. Il exclut donc toute composition.

Mais nous ne pouvons qu'effleurer ici ce sujet, qui appartient en propre à la théodicée.

## III

### L'UNITÉ PRÉDICAMENTELLE

**83. Double sens du mot « unité » : unité transcendantale et unité de mesure.** — Le mot *unité* se prend en une double acception, l'une *absolue*, l'autre *relative*. La première est *transcendantale*, nous l'avons étudiée ; la seconde est *quantitative*, et, par suite, seulement *prédicamentelle* : nous allons l'étudier. L'être *un*, dans l'acception *absolue* du mot, est non divisé ; l'unité de l'être est son indivision. Dans ce sens, tout être est *un* ; même, ainsi que le fait remarquer, avec raison, Cajetan, autant l'on peut distinguer de formalités dans un être : genre, espèce, individu, autant on peut lui attribuer d'unités.

L'unité ainsi entendue a donc une portée *transcendantale*.

Mais il nous est familier d'employer le mot *unité*, dans une acception différente, *relative et restreinte à une catégorie* déterminée de sujets. Nous appelons, par exemple, le mètre, le kilogramme, le mouvement diurne apparent du soleil, etc., des *unités :* le mètre, le centimètre sont des unités de longueur ; le kilogramme, le gramme, des unités de masse ; le jour solaire moyen, la seconde, des unités de temps. Dans ces divers exemples, l'unité a le sens d'une *mesure ;* elle est donc essentiellement en rapport avec des choses à mesurer : c'est dire, qu'elle est prise dans un sens *relatif*. Les choses à mesurer, telles que la longueur, la masse, le temps sont des grandeurs ; elles rentrent dans la catégorie ou le prédicament de la *quantité*.

L'unité, dans cette seconde acception du mot, a donc une signification *prédicamentelle*.

**84. Notion plus précise de la mesure. — Le nombre.** — Les choses qui tombent sous notre expérience sont composées ; elles le sont dans leur constitution intime ; elles le sont dans leurs propriétés extérieures les plus apparentes. Quoi de plus naturel, pour satisfaire notre insatiable désir de les connaître, que de les décomposer ? C'est à quoi se dépensent les premiers efforts de l'enfant ; c'est à quoi s'acharnent la sagacité et la patience du chimiste, du physicien, du minéralogiste ou du géologue. Des divisions réitérées mènent finalement à des produits de décomposition sinon indivisibles, au moins considérés provisoirement comme tels ; on les appelle des *unités*.

Si l'analyse chimique pouvait conduire à une matière homogène élémentaire, et qu'il existât, de cette matière unique, des quantités minimales absolues, nous posséderions de véritables unités de matière ; des *atomes* au sens rigoureux, étymologique (ἄτομος), de l'expression. Une matière sensible quelconque serait alors un multiple de

l'atome. Mesurer une quantité de matière reviendrait à compter le nombre de ses atomes.

Mais il n'en est pas ainsi. Ni les analyses du chimiste, ni aucun autre procédé de décomposition ne parviennent à réduire les corps de la nature à une matière élémentaire homogène : les quantités de matière, que l'expérience nous permet d'apprécier, ne sont donc point absolues, mais *proportionnelles*.

Le chimiste compare le rapport qu'il y a entre le poids et le volume d'un corps de telle espèce, par exemple du carbone, au rapport qu'il y a entre le poids et le volume d'un corps de telle autre espèce, par exemple de l'hydrogène ; de la comparaison de ces rapports, il peut voir surgir des relations d'égalité, c'est-à-dire des proportions ; mais il ne peut faire davantage ; l'évaluation quantitative des diverses espèces de corps, réunies sous ce nom collectif indéterminé : *la matière*, n'est que *proportionnelle*.

Et la matière homogène, propre à chaque espèce de corps, comment l'évaluons-nous ?

Elle est formée de parties *constitutives*, la matière première et la forme spécifique, nous le voulons bien, mais ces parties échappent à notre perception directe, se révèlent par l'intermédiaire des *propriétés* des substances corporelles : de ces propriétés, la plus fondamentale est l'étendue.

Or, à quel résultat nous mène la décomposition de l'étendue ?

Nous donne-t-elle un minimum *absolu* d'étendue, un atome, entendu, cette fois, au sens physique ou mécanique du mot ? Non. Toute matière étendue est continue et le continu est essentiellement divisible.

Il en résulte que, l'unité de mesure de la matière ne peut jamais être qu'une quantité continue, et partant divisible, de matière, encore que cette quantité soit considérée conventionnellement comme indivisible.

A cette *unité de mesure* a dû s'arrêter l'esprit humain.

Mesurer une quantité quelconque, c'est chercher combien de fois une quantité minimale, tenue conventionnellement et provisoirement pour indivisible, est comprise dans une quantité plus considérable. L'expression de la mesure de cette quantité plus considérable est donc formée d'unités : on l'appelle un *nombre*.

Le *nombre* exprime combien de fois la quantité minimale, prise pour unité, est comprise dans une grandeur à mesurer. Il est formé par une addition successive d'unités ; aussi, de même que l'unité, qui sert de mesure, est une quantité, de même le nombre, somme d'unités, est une quantité.

" Mensura, dit admirablement saint Thomas, nihil aliud est quam id quo quantitas rei cognoscitur : quantitas vero rei cognoscitur per unum et numerum. Per unum quidem, sicut cum dicimus unum stadium vel unum pedem ; per numerum autem, sicut cum dicimus tria stadia vel tres pedes ; ulterius autem omnis numerus cognoscitur per unum, eo quod unitas aliquoties sumpta quemlibet numerum reddit „ (1).

**85. L'unité de mesure est quantitative, prédicamentelle.** — Nombreuses sont les choses que nous mesurons : les trois dimensions de l'espace, longueur, largeur, profondeur, les lignes, les surfaces, les volumes ; la masse, le poids, la densité ; le mouvement, le temps ; la force, le travail et leurs multiples applications aux faits d'ordre mécanique, physique ou chimique.

Mais, en réalité, il n'y a que trois grandeurs primordiales, la *longueur*, la *masse* et le *temps*, et trois unités fondamentales, le *centimètre*, le *gramme* et la *seconde*.

Or, la *longueur* est évidemment une portion d'espace ; le *centimètre*, par exemple, est approximativement le billionième du quadrant terrestre.

Le *mouvement* local est la série continue des positions successives d'un corps dans l'espace : or, les notions de *masse* et de *temps* sont inséparables de celle du mouvement.

(1) *In Metaph.*, lib. X, lect. 2.

Le *temps*, quelle qu'en soit la définition, intervient indubitablement dans la mesure de la *vitesse* et dans celle de l'*accélération*, dont les notions précisent l'idée qu'on se fait d'un corps en mouvement.

La *masse* a pour expression le rapport entre la force et l'accélération. La *force* se mesure par l'accélération qu'elle communique à une masse donnée. Or, l'*accélération*, dans le mouvement rectiligne uniformément varié, est la vitesse communiquée à l'unité de masse, après une seconde; et la *vitesse* d'un mouvement uniforme est le rapport de l'espace parcouru au temps employé à le parcourir, ou, ce qui revient au même, l'espace parcouru dans l'unité de temps.

Donc les trois unités fondamentales, le centimètre, le gramme, la seconde, mesurent l'espace ou sont dépendantes de la mesure de l'espace.

Les autres unités de mesure sont toutes *dérivées* de ces unités fondamentales : nous ne pouvons poursuivre la preuve de cette assertion dans le détail infini de ses applications, mais quelques exemples nous en feront apprécier la portée.

La *force*, avons-nous dit, se mesure par l'accélération qu'elle communique à une masse donnée. Ainsi, la force de la *pesanteur* a pour mesure $9^{m},81$, parce que $9^{m},81$ est la vitesse communiquée par la pesanteur à l'unité de masse après une seconde.

Le *travail* — et conséquemment la force vive dépensée à l'accomplir — a pour mesure le produit de la force par le chemin parcouru dans la direction de la force.

La *densité* n'est qu'un rapport entre le poids et le volume.

Les variations de *pression* et de *température* peuvent se mesurer par le déplacement d'un corps, par exemple, par le déplacement d'une colonne de mercure sur une échelle graduée.

La force *électrique* se mesure par son équivalent mécanique.

La gamme des *sons* est basée sur le nombre d'oscillations

du corps sonore ; celle des *couleurs*, sur le nombre de vibrations du corps lumineux, pendant l'unité de temps.

Enfin, les forces *chimiques* se mesurent par leurs manifestations mécaniques ou physiques.

En dernière analyse, c'est donc toujours *la quantité* que nous mesurons ; par conséquent, l'*unité* de mesure, principe du nombre, et le *nombre*, expression de la mesure, ne s'appliquent, à proprement parler, qu'à la catégorie de la quantité.

L'unité, principe du nombre, a donc une signification *prédicamentelle* et doit être, dans cette acception, soigneusement distinguée de l'unité transcendantale (1).

La notion de mesure s'étend néanmoins, *par analogie*, à d'autres prédicaments qu'à celui de la quantité ; nous disons, par exemple, en un langage analogique, que la réalité est la mesure de nos connaissances ; que l'idéal de l'artiste est la mesure de son œuvre ; que l'Être suprême est la mesure de tout ce qui est. Ces applications dérivées confirment notre thèse plutôt qu'elles ne l'infirment.

**86. L'unité abstraite de mesure. — Le nombre abstrait.** — Dans les développements qui ont précédé, nous avons

(1) Saint Thomas a bien marqué cette distinction dans les lignes suivantes de son *Commentaire à la Métaphysique d'Aristote :*

" Unum quod est principium numeri, aliud est ab eo quod cum ente convertitur. Unum enim quod cum ente convertitur, ipsum ens designat, superaddens indivisionis rationem, quae, cum sit negatio vel privatio, non ponit aliquam naturam enti additam. Et sic in nullo differt ab ente secundum rem, sed solum ratione. Nam negatio vel privatio non est ens naturae sed rationis, sicut dictum est. Unum vero quod est principium numeri addit, supra substantiam, rationem mensurae, quae est propria passio quantitatis, et primo invenitur in unitate. Et dicitur per privationem vel negationem divisionis, quae est secundum quantitatem continuam. Nam numerus ex divisione continui causatur. Et ideo numerus ad scientiam mathematicam pertinet, cujus subjectum extra materiam esse non potest, quamvis sine materia sensibili consideretur. Hoc autem non esset, si unum quod est principium numeri, secundum esse a materia separaretur, in rebus immaterialibus existens, quasi cum ente conversum. „ *In Met.* IV, lect. 2.

distingué plusieurs unités de mesure : unité de longueur, unité de masse, unité de temps, etc., autant d'unités *concrètes*, respectivement applicables à des quantités déterminées.

De fait, pour mesurer une longueur, il faut prendre une longueur ; pour mesurer une masse, il faut une unité de masse ; pour mesurer le temps, il faut une unité de temps.

Mais l'esprit s'est élevé au-dessus de ces déterminations : des mesures particulières, il a détaché la notion de *la mesure en général* ; des unités de longueur, de temps, de masse, il a abstrait *l'unité*, et, semblablement, des nombres de mètres, de secondes, de grammes, il a formé la notion abstraite de *nombre en général*.

L'unité, ainsi détachée de ses déterminations matérielles, fut symbolisée par le signe 1.

Elle représentera désormais une quantité quelconque, capable de servir de mesure à une autre quantité quelconque.

A son tour, le nombre exprimant la mesure de la quantité mesurée, s'exprimera par une somme d'unités : tels, par exemple, les nombres $(1 + 1)$, $(1 + 1 + 1)$, $(1 + 1 + 1 + 1)$, et ainsi de suite.

Est-ce à dire que le nombre représente toujours la mesure d'une quantité ?

Non, le nombre se prend en deux acceptions bien distinctes.

**87. Autre acception du nombre.** — L'unité, dans la signification transcendantale du mot, n'est pas applicable aux quantités seulement, mais à tout : les genres, les espèces aussi bien que les individus ; les esprits aussi bien que les corps ont leur unité.

Des unités, distinctes les unes des autres, forment ensemble une multitude (**64**).

Or, *des unités*, *distinctes* les unes des autres, réunies en

un *tout*, forment une *multitude nombrée* ou un *nombre*, dans l'acception générale du mot.

Pour former un pareil nombre, il n'est pas nécessaire de recourir à un procédé de mesure ; on ne mesure pas les unités de ce nombre, on les compte.

Une pluralité d'unités quelconques, réunies en un même total complet, forme donc un nombre.

Les unités, dont il est composé, ne doivent pas être des quantités égales, mais appartiennent indifféremment à n'importe quelle catégorie : ce sont des substances de même espèce, des êtres de qualité semblable, des relations de même ordre, il importe peu.

Les esprits eux-mêmes peuvent être nombrés.

Aristote compte les substances séparées ; la théologie chrétienne compte les chœurs et les hiérarchies des esprits célestes (1).

Précisons ces notions provisoires ; à cet effet, examinons, de plus près, la comparaison entre le nombre et la multitude et distinguons, avec plus de rigueur, les deux acceptions du nombre.

(1) Les Averroïstes, désireux de conclure à l'existence d'une seule âme intellective pour l'humanité entière, soutenaient que le nombre ne peut avoir d'autre origine que la division de la matière. Au contraire, dit saint Thomas, dans sa réponse à Siger de Brabant, chaque substance séparée est une unité et fait partie d'un nombre. " Relinquitur ergo quod quaelibet substantia separata sit unum numero. Nec verum est quod omnis numerus causatur a materia : frustra enim Aristoteles quaesivisset numerum substantiarum separatarum. Ponit etiam Aristoteles in 5 Metaphysic. quod multum dividitur non solum numero, sed etiam specie et genere. „ *De unitate intellectus, contra Averroistas.*

Ailleurs, saint Thomas écrit : " Cum divisio multitudinem causet, indivisio vero unitatem, oportet secundum rationem divisionis, de uno et multo judicium sumi. Est autem quaedam divisio quae omnino genus quantitatis excedit, quae scil. est per aliquam oppositionem formalem, quae nullam quantitatem concernit. Unde oportet quod multitudo hanc divisionem consequens et unum quod hanc divisionem privat, sint majoris communitatis et ambitus quam genus quantitatis. „ *De Potentia,* q. IX, a. 7, C.

**88. Le nombre et la multitude.** — La multitude et le nombre sont l'une et l'autre un ensemble d'unités distinctes. Mais il y a entre la première et le second une double différence.

D'abord, il n'est pas essentiel à la multitude d'être *close* par une *dernière* unité, tandis que le nombre est *un tout* terminé et spécifié par une *dernière* unité.

En second lieu, les unités de la multitude n'ont pas nécessairement de relation entre elles, tandis qu'il est essentiel aux unités du nombre d'en avoir une, soit librement établie, soit même objectivement nécessaire.

Le signe I est le symbole de l'unité ; les expressions II, III, IIII, etc., désignent une pluralité d'unités, une multitude d'unités distinctes. Le signe + indique leur union en un tout. Les expressions (1 + 1) ou 2, (1 + 1 + 1) ou 3, (1 + 1 + 1 + 1) ou 4 etc., symbolisent le total de chacun des nombres.

Les nombres sont rangés dans un ordre déterminé. Par sa position dans la série, l'unité exprime la première unité, le « principe du nombre » ; la place occupée en conséquence par le nombre 2, à la suite de 1 ; par le nombre 3, à la suite de 2 ; par le nombre 4, à la suite de 3, etc., détermine la relation d'ordre de chacun des nombres dans la série.

D'abord, disons-nous, il est essentiel au nombre, de réunir ses unités en un total dont les unités sont les parties, et d'avoir une dernière unité qui, totalisant le nombre, lui donne son caractère spécifique : ce sont là, en effet, les éléments de la définition du nombre, en tant qu'il est distinct d'une multitude. Le nombre *six* n'est pas formellement deux fois trois, observe Aristote, mais une fois six, « sex non est bis tria, sed semel sex. » Et saint Thomas écrit :

" Si unitas addatur ternario, surgit quaternarius, qui est alia species numeri : si vero abstrahatur ab eodem, remanet binarius,

qui est etiam alia species numeri. Et hoc ideo, quia illa ultima unitas dat speciem numero „ (1).

En second lieu, les unités de la multitude n'ont pas nécessairement de relation entre elles, tandis qu'il est essentiel aux unités du nombre d'en avoir une, soit librement établie, soit même objectivement nécessaire.

Le nombre 2 présuppose essentiellement l'unité 1 ; il est formé, en effet, par l'addition d'une unité à l'unité élémentaire présupposée ; il n'est qu'un signe abréviatif de l'expression $1 + 1$.

Le nombre 3 présuppose le nombre 2, car il équivaut au nombre 2 augmenté d'une unité, il signifie $2 + 1$ ; et, de même que 2 présupposait l'unité, de même, par une conséquence nécessaire, le nombre 3 ou $2 + 1$ présuppose l'unité.

A son tour, le nombre 4 ou $(3 + 1)$ présuppose le nombre 3 et, par suite, le nombre 2, et se trouve relié, par l'intermédiaire des nombres 3 et 2, à l'unité primordiale.

Ainsi se compose progressivement la série des nombres, à partir de l'unité « principe du nombre ». Chaque terme de la série comprend le terme précédent, plus une unité ; tous les termes se font suite, à partir d'une première unité :

$$1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9...$$

La série peut être continuée indéfiniment : après un nombre quelconque $n$, on peut concevoir un autre nombre formé de $n$ augmenté d'une unité, $n + 1$.

Mais, la relation d'ordre, essentielle au nombre considéré en opposition avec une multitude, varie, selon qu'il s'agit d'un nombre formé d'unités transcendantales, ou d'un nombre strictement dit, formé d'unités quantitatives.

Des êtres de même espèce ou de même qualité, des

(1) *Metaph.* lib. VIII, lect. 3. Cfr. 4 *Sent.* Dist. 8, q. 2, art. 3, ad 7.

entités de n'importe quelle catégorie peuvent être réunis par la pensée en un tout, être rangés en un ordre déterminé et former ainsi un nombre, dans l'acception large du mot.

Les êtres spirituels eux-mêmes, on se les figure dans un espace ou dans un temps imaginaires, et l'esprit les énumère inévitablement suivant un certain ordre de succession.

Mais cet ordre est choisi arbitrairement, et la relation établie entre les diverses collections d'unités est toute subjective.

Il en va autrement, lorsqu'il s'agit de nombres qui expriment la mesure de quantités continues ou supposées continues. Dans ce cas, former un nombre, c'est prendre, pour unité de mesure, une quantité et compter combien de fois cette unité de mesure peut être portée successivement sur la quantité à mesurer.

Lorsqu'on veut exprimer en nombre la mesure d'une grandeur, on prend une unité conventionnelle, par exemple, le mètre étalon mesuré par Delambre et Borda et conservé à l'Établissement international de Sèvres, et l'on compte combien de fois ce mètre étalon peut être porté sur la grandeur à mesurer. La place de la première application du mètre étalon est fixée par la limité extrême du continu à mesurer, celle de la seconde application est fixée par la place du premier mètre ; chacune des suivantes applications du mètre, sur la grandeur qu'il s'agit d'évaluer, est immédiatement déterminée par l'application précédente, et toutes sont fonction du premier mesurage.

Les unités successives, qui expriment les mètres compris dans le continu à mesurer, sont donc ici rangées en un ordre qui s'impose à l'esprit.

Les unités, symboles des quantités mesurées et égales, sont, a proprement parler, les *unités de nombre* ou unités *mathématiques*.

La supputation d'unités, supposées égales et rangées dans un ordre déterminé de succession, forme les nombres proprement dits, objet de l'arithmétique.

L'*arithmétique*, en effet, a pour objet direct le nombre entendu dans le sens strict, comme expression de la mesure d'une quantité (1).

La preuve en est que, l'arithmétique s'occupe, non seulement des nombres entiers, mais aussi des nombres fractionnaires et des nombres incommensurables. Or, il est manifeste que seules les quantités sont susceptibles de fractionnement et qu'à elles seules aussi il appartient d'avoir ou de n'avoir pas une commune mesure (2).

**89. Corollaire** : *La notion de limite entre dans la définition du nombre, mais pas dans celle de la multitude.* — Le nombre, dans l'acception stricte du mot, est l'expression de la *mesure* d'une quantité. Or, il est évident qu'une quantité, dont on parvient à exprimer la mesure, est finie, attendu que, prendre la mesure d'une quantité, c'est constater combien de fois elle contient une quantité finie connue, ou encore, combien de quantités finies il suffit d'en soustraire pour l'épuiser.

Même, dans son acception la plus large, le nombre est nécessairement fini, attendu qu'il est un composé d'unités spécifié par une *dernière* unité.

(1) L'*arithmétique* porte bien son nom. Le mot ἀριθμός, d'où ἀριθμητικὴ, a pour radical *ar*, qui forme directement le verbe ἀρω, arranger. Ἀριθμός signifie donc ce qui est arrangé; l'*arithmétique* est la science de l'ἀριθμός.

(2) " Numerus et unitas, secundum quod sunt in genere quantitatis, non inveniuntur nisi in quibus invenitur commensuratio quantitatis; unde inveniuntur tantum in rebus habentibus quantitatem continuam. Unde Philosophus dicit quod numerum cognoscimus divisione continui; et hic tantum numerus est sub arithmetica, ut etiam Avicenna dicit. „ I *Sent.* dist. 24, q, 1, a. 3.

" Unitas et numerus quae considerat arithmeticus, non sunt illa unitas et multitudo quae inveniuntur in omnibus entibus, sed solum secundum quod inveniuntur in rebus materialibus secundum quod pluralitas causatur ex divisione continui. In hoc enim possunt inveniri omnes illae passiones in numeris, quae arithmetici demonstrant, sicut multiplicatio, et aggregatio, et hujusmodi, quae fundantur super divisionem infinitam continui. Unde est infinitas in numero. Et ideo etiam talis unitas est potentia omnis numerus. „ *Ibid.*, art. 1, ad 2.

Il n'est pas évident que toute multitude doive ainsi être terminée par une dernière unité.

Aristote, saint Thomas et plusieurs autres Docteurs de marque sont d'avis qu'une multitude infinie n'implique pas contradiction.

Que la question soit discutable, nous ne voulons pas le contester. Mais on ne peut la trancher par cette considération sommaire que, toute agglomération d'unités est essentiellement finie. Confondre la multitude et le nombre, ce serait résoudre une controverse par une pétition de principe.

L'unité prédicamentelle, dont on s'est occupé dans les pages précédentes, est-elle identique soit à l'unité numérique, soit à l'unité du continu ?

D'abord, qu'est-ce que les métaphysiciens appellent *unité numérique ?*

**90. L'unité numérique.** — A ne considérer que l'étymologie du mot, il semblerait que l'unité numérique dût signifier toute unité faisant partie on pouvant faire partie d'un nombre. A ce compte, l'unité numérique devrait désigner proprement l'unité de mesure et improprement l'unité transcendantale, commune à l'espèce et au genre aussi bien qu'à l'individu.

Mais, en fait, on emploie l'expression « unité numérique » de préférence pour désigner l'unité transcendantale propre à l'individu.

L'essence générique se trouve en effet réalisée en chacune des espèces du genre ; l'espèce (matérielle) à son tour se trouve réalisée en chacun des individus de l'espèce ; l'individu, au contraire, est lui-même et n'est que lui-même. Aussi l'unité propre aux genres et aux espèces n'est que *logique* ; dès que l'essence générique ou spécifique se trouve réalisée ou même est conçue comme réalisée dans la nature, elle perd son unité et se multiplie avec les

individus qui la concrétisent. Seuls les individus gardent essentiellement leur unité, ils sont immultipliables. « Chaque homme compte pour un, disait spirituellement le moraliste anglais Bentham, pas un homme ne compte pour plus d'un. » L'unité numérique est donc propre à l'individu. Aussi les expressions unité *individuelle* et unité *numérique* sont-elles équivalentes.

Comme la multiplication du type spécifique a pour principe l'union de la forme spécifique avec la matière quantifiée, l'unité numérique de l'individu s'appelle aussi unité *matérielle ;* par contre, l'unité du genre et de l'espèce s'appelle *formelle* (72).

**91. L'unité du continu.** — L'unité de mesure, propre à la quantité, et principe du nombre, est-elle identique à l'unité du continu ?

Non. Elle présuppose et enveloppe dans son concept l'unité du continu, mais y ajoute la *relation de mesure.*

La *continuité* est l'*indivision* de l'étendue et, par conséquent, son *unité ;* elle est donc une des applications de l'unité transcendantale.

Celle-ci, en effet, est l'indivision de l'être; applicable à tout être, substance ou accident, elle l'est aussi à la quantité. Or, la continuité est l'indivision propre à l'étendue. Donc l'unité transcendantale embrasse dans son extension l'unité du continu : celle-ci est une unité transcendantale accessoire qui s'ajoute à celle de la substance (1).

Or, la notion de mesure est postérieure à celle du continu ; elle présuppose plusieurs continus et les compare entre eux.

L'unité du continu a un caractère *absolu ;* l'unité de mesure, un caractère *relatif,* consécutif au premier.

(1) Sur la nature du composé qui résulte de l'union de la substance avec ses accidents, voir plus loin, 3e *Partie.*

La première unité convient à *toute* quantité continue ; la seconde ne convient qu'à *telle* quantité minimale indivisible ou du moins envisagée comme indivisible.

Donc l'unité du continu et l'unité principe du nombre ne peuvent être confondues.

**92. Résumé et conclusion.** — Nous devions parler, dans ce paragraphe (§ 3), de l'unité *transcendantale*. Celle-ci est un attribut *absolu* de l'être comme tel ; elle consiste dans l'indivision de l'être ; peu importe, d'ailleurs, que cette indivision ne soit que la condition actuelle d'un être ou qu'elle exclue la possibilité même de sa division. Cette unité appartient donc à l'être, en tant qu'être; elle dépasse, en extension, tous les genres, et s'appelle, par conséquent, à bon droit, transcendantale (I).

Ni la composition métaphysique ni la composition physique ne sont incompatibles avec l'unité de l'être (II).

L'unité qui consiste dans l'indivision interne de tout être, ne peut être confondue avec l'unité qui sert de mesure à la quantité divisible et se trouve être ainsi le principe du nombre. La première unité est transcendantale, la seconde, prédicamentelle (III).

## § 4

### LA VÉRITÉ, DEUXIÈME PROPRIÉTÉ MÉTAPHYSIQUE DE L'ÊTRE

**93. Objet du § 4.** — On analysera dans le présent paragraphe, la notion du vrai et de la vérité métaphysique (I).

On fera voir que la vérité est une propriété transcendantale (II).

Enfin, on examinera quelques questions subsidiaires (III).

## I

### ANALYSE DE LA NOTION DE VÉRITÉ

**94. Notion commune du vrai et de la vérité.** — Voici un produit auquel un chimiste est parvenu à donner toutes les apparences du vin naturel : même couleur, même bouquet, même goût ; le public s'y trompe, l'achète et le consomme pour du *vrai* vin. Cependant, le chimiste qui l'a fabriqué le sait, ce produit n'est pas du vin *véritable*.

La police arrête un prévenu ; de fortes présomptions d'assassinat pèsent sur lui ; la foule attroupée le dévisage, applaudit à son arrestation et s'en va disant : « Il a une *véritable* figure d'assassin ».

Les métagéomètres ont mis en question la notion traditionnelle de la ligne droite et ont imaginé une droite qui, menée sur une sphère d'un rayon infini, reviendrait à son point de départ. Les adversaires de la géométrie non-euclidienne ont répondu : « Une ligne qui aurait la propriété de revenir à son point de départ ne serait plus une *véritable* ligne droite ».

Dans ces exemples, dont il serait aisé d'allonger la liste, que signifient les attributs *vrai*, *véritable* ?

Que veut-on dire, en parlant de la *vérité* du vin, de la physionomie criminelle d'un prévenu, de la ligne droite ?

Qu'entend-on par la *vérité* d'un être ?

On appelle « vin » une liqueur alcoolique provenant de la fermentation du jus de raisin : le jus de raisin fermenté est du *vrai* vin ; toute substance qui n'est pas du jus de raisin fermenté n'est pas du *vrai* vin ; on en conclut qu'un produit artificiel n'est pas *véritablement* du vin.

Le moral d'un individu se révèle habituellement dans ses traits ; — un homme d'esprit n'a-t-il pas dit qu'à quarante ans, chacun est responsable de sa physionomie ?

En vérité la figure, les allures, l'attitude distinguent l'honnête homme du criminel. Lorsque la foule dit de l'individu arrêté par la police : « Il a une *véritable* figure d'assassin », elle applique son criterium usuel : elle a une idée typique de la figure de l'honnête homme et une idée de celle d'un criminel ; or, la figure de ce prévenu ne ressemble pas à l'idée que l'on se fait du premier, mais à celle que l'on se fait du second ; c'est une *vraie* figure de criminel.

Nous savons ou nous croyons savoir, d'après toutes les représentations symboliques que l'on nous en a tracées ou que nous en avons imaginées, ce qu'est une droite ; nous nous la sommes toujours représentée comme une ligne qui s'éloigne indéfiniment de son point de départ ; dès lors une ligne qui, par hypothèse, contournerait une sphère infinie et reviendrait à son point initial, ne serait plus conforme à notre représentation accoutumée d'une droite : nous en inférons qu'elle ne serait plus une *vraie* droite.

Un liquide est donc du *vrai* vin, quand il est conforme à la définition par laquelle nous exprimons la nature du vin ; un produit qui ne répond pas exactement à cette définition n'est pas *véritablement* du vin.

Une physionomie qui ressemble à celle que nous tenons pour la physionomie typique de l'honnête homme ou pour celle de l'assassin est une *vraie* physionomie d'honnête homme ou une *vraie* physionomie d'assassin.

Enfin, — si l'on considère qu'une propriété spéciale de la ligne droite est de s'éloigner indéfiniment de son point de départ, — une ligne qui reviendrait à son point initial n'aurait plus le caractère distinctif de la droite, ne serait donc plus une *vraie* ligne droite.

On appelle *vraie* une chose qui est conforme à la notion que l'on se fait de sa nature.

Nous savons ou nous croyons savoir quelle est la nature du vin ; quelle est la physionomie distinctive de l'honnête homme ou du criminel ; quelle est la définition d'une

droite : nous appelons un produit du *vrai* vin, lorsque nous pensons qu'il réalise la nature, supposée connue, du vin ; une physionomie est dite une *vraie* physionomie d'homme de bien ou de criminel, lorsqu'elle est jugée conforme à un type, supposé connu, d'homme de bien ou de criminel ; une ligne est appelée une *vraie* droite, lorsque nous voyons qu'elle réalise la définition, supposée connue, de l'essence d'une droite.

Au contraire, qu'une substance, une physionomie, une ligne ne répondent pas à l'idée que nous avions de la nature du vin, de la physionomie du criminel, des caractères essentiels d'une droite, — nous jugeons que cette substance n'est pas *véritablement* du vin, que cette physionomie n'est *vraiment* pas celle d'un criminel, qu'*en vérité* cette ligne n'est pas une droite.

Donc, effectivement, on appelle *vraie*, une chose que l'on regarde présentement et que l'on juge conforme à l'idée qui représente la nature de cette chose.— La chose que l'on considère « *vérifie* », dit-on, l'idée que l'on se fait de sa nature.

La *vérité* est la conformité d'une chose considérée actuellement, avec la nature, supposée connue, de cette chose.

La vérité d'une chose s'appelle vérité *ontologique* ou *objective* : cela veut dire que cette vérité est un attribut, non de la pensée, mais de l'*être* ou de l'*objet* pensé.

On l'appelle aussi : vérité *métaphysique* ou *transcendantale*, pour indiquer qu'elle est un attribut qui convient à l'être comme tel, qui est commun à tous les êtres.

Le caractère transcendantal de la vérité sera établi prochainement ; avant cela poursuivons notre analyse.

**95. La vérité ontologique est un rapport de conformité avec un type idéal.** — Il ne viendra à la pensée de personne de dire que le vin est vrai, mais on dira que telle substance, qui est du jus de raisin fermenté, est du vrai vin.

On ne dira pas qu'une physionomie est vraie (1), mais on dira qu'elle est une vraie physionomie d'honnête homme ou une vraie physionomie d'assassin. Les géomètres ne disent pas d'une ligne qu'elle est vraie, mais ils disent que telle ligne est une vraie ligne droite ou une vraie ligne courbe.

L'attribut *vrai*, *véritable*, n'est donc pas appliqué à une chose considérée à l'état absolu ; il est réservé aux choses référées à leur type idéal, que nous supposons connu d'ailleurs, et jugées de même nature que lui.

La *vérité ontologique* est donc un rapport d'identité de nature entre une chose présente et un type idéal présupposé.

Voilà le sens de la définition, universellement acceptée, de la vérité : *Veritas est adaequatio rei et intellectus.*

Par *res* il faut entendre une chose que nous percevons ou que nous imaginons au moment présent.

Par *intellectus* il faut entendre la notion préalable de la chose perçue ou imaginée.

La conformité exacte, *adaequatio vel conformitas*, du sujet perçu ou imaginé avec son type mental, est sa vérité.

Que l'on suive de près les affirmations de la conscience ou du langage et l'on se convaincra de ce fait, dont l'importance est ici de premier ordre : chaque fois que nous disons d'une chose, non pas qu'elle est vraie — ce que nous ne disons jamais — mais qu'elle est vraiment, véritablement, en vérité *telle* ou *telle* chose, nous entendons par l'expression *telle ou telle chose* une nature qui nous est déjà familière, sur le compte de laquelle nous avons confiance de ne pas errer, et nous confrontons avec cette notion que nous possédons en nous la réalité présentement soumise à notre expérience.

Voyons-nous qu'il y a identité de nature entre la réalité

(1) On dit bien d'une physionomie qu'elle est " vraie „ ou qu'elle est " fausse „, mais alors encore les qualifications " vraie „ ou " fausse „ expriment d'une façon abrégée, un rapport, celui de la physionomie avec les sentiments intérieurs de l'âme.

d'expérience et le type auquel elle est rapportée, — nous jugeons qu'il y a vérité ontologique ; c'est-à-dire que la réalité est véritablement la même que le type auquel elle a été comparée.

Voyons-nous que la chose présentement soumise à notre examen n'est pas de même nature que le type auquel on la compare, — nous disons qu'elle n'est pas véritablement ce que ce type exprime.

Ne connaissons-nous aucun type idéal avec lequel la chose que nous considérons soit manifestement identifiable, nous nous abstenons de dire que la chose est véritablement telle ou telle, nous déclarons ne pas savoir ce qu'en vérité elle est, nous restons en doute sur sa vraie nature.

Depuis la découverte célèbre de Röntgen, on sait qu'il existe des radiations invisibles qui traversent des corps opaques et viennent impressionner des plaques photographiques ; cependant, on est d'accord pour dire que l'on ne connaît pas leur *vraie* nature, et on les appelle provisoirement les rayons X, parce que jusqu'à présent les physiciens ne sont point parvenus à les faire rentrer dans une catégorie déjà classée. Le jour où la nature intime en sera définie, on donnera à celle-ci un nom *propre*, son *vrai* nom et chaque fois que par induction on retrouvera quelque part cette même nature, on lui donnera son nom *véritable*.

Ainsi donc, la vérité d'une chose est un rapport de conformité entre cette chose et l'idée qui en préexiste dans l'esprit.

D'où il suit que, connaître la vérité d'une chose, c'est remarquer ce rapport ; et comme il n'est pas possible de remarquer la nature d'un rapport sans avoir par devers soi les termes dont il est composé, la connaissance de la vérité ontologique est nécessairement un acte complexe de l'esprit : ce ne peut être l'acte que les logiciens appellent « simple appréhension », ce doit être celui qu'ils appellent « composition ou division », c'est-à-dire un jugement.

Mais ce type idéal, qui est comme la pierre de touche dans les jugements que nous formulons sur la vérité ontologique, quel est-il? Où réside-t-il?

La solution de ce problème nous fera pénétrer plus avant dans l'analyse de la vérité et nous mettra en contact avec les diverses interprétations qui en ont été données.

**96. Quel est ce type idéal, norme de nos jugements sur le vrai ontologique?** — Ces types idéaux, disait *Platon,* ont une existence éternelle, indépendante de la pensée. Ils dominent et règlent toute expérience. L'être en soi — justice en soi, vrai en soi, beau en soi, bien en soi, ordre en soi — échappe aux sens ; il forme l'objet direct de l'intelligence; la réalité fugitive, qui tombe sous l'expérience, n'est intelligible qu'à la condition d'être éclairée par lui et dans la mesure où sa lumière tombe sur elle. « Ce que le soleil est dans la sphère visible, par rapport à la vue et à ses objets, le bien l'est dans la sphère idéale, par rapport à l'intelligence et aux êtres intelligibles » (1).

Quelle est la nature des Idées platoniciennes? Comment faut-il comprendre leur relation avec les réalités d'expérience et avec l'Être de Dieu?

Problèmes délicats qui feront sans doute l'objet d'éternelles controverses parmi les exégètes de l'Académie.

Suivant *saint Augustin,* les types immuables des choses, — les « incommutabilia vera », ainsi qu'il les appelle en son énergique langage, — ont une existence réelle en l'intelligence divine, exemplaire substantiel des œuvres créées. Le raisonnement nous conduit inévitablement à l'affirmation de cette cause suprême intelligente de tout ordre et de toute

(1) PLATON, *République*, liv. VI, trad. SAISSET, p. 333. Ici. l'idée du Bien est considérée comme l'Idée suprême. Dans le *Philèbe*, Platon fait dire à Socrate : " Si nous ne pouvons saisir le bien sous une seule idée, saisissons-le sous trois idées, savoir : celles de la beauté, de la proportion et de la vérité, et disons de ces trois choses qu'elles n'en font qu'une „ (p. 553).

vérité ; les relations numériques, les principes métaphysiques nous fournissent les prémisses suffisantes mais en même temps nécessaires, à l'aide desquelles notre raison fait cette démonstration.

Les *Ontologistes* ont supprimé ce travail de raisonnement ; ils ont identifié l'Être, le Vrai, le Beau, le Bien avec l'Être divin et jugé, en conséquence, que la première perception du vrai absolu se confond avec l'intuition directe de Dieu. Lorsque nous jugeons de la vérité, de la bonté, de la beauté, en un mot, de l'être des choses, c'est toujours, ont-ils dit, dépendamment d'une perception, au moins habituelle, de l'Être absolu.

Ces théories, — que nous désignons d'un même nom générique « l'idéalisme », pour rappeler leur parenté avec la doctrine originelle des « Idées » platoniciennes, — faussent la notion de la vérité ontologique.

L'idéal d'après lequel nous jugeons de la vérité des choses, est la réalité expérimentale qui a été abstraite par l'intelligence et développée par la réflexion.

Ni l'idéalisme de Platon, ni l'exemplarisme augustinien, ni l'ontologisme ne sont nécessaires pour justifier la thèse que la vérité est une propriété métaphysique de l'être.

**97. L'idéal, norme des jugements sur le vrai, est abstrait de l'expérience.** — Le jus de raisin qui a fermenté possède des propriétés caractéristiques ; le vigneron acquiert par expérience, par comparaison, par induction, une notion assez exacte de la nature du vin ; d'ordinaire, il peut dire, à coup sûr, si un produit est du vin naturel ou de la contrefaçon ; lorsqu'à un produit qui semblait *douteux* il reconnaît les propriétés du jus de raisin fermenté, il juge qu'il a affaire à du vin *véritable*.

Il est d'expérience que les criminels ont, pour la plupart, des traits distinctifs qui tranchent sur ceux des honnêtes gens ; ces traits distinctifs, on les a abstraits de l'expérience,

on en a fait le portrait-type du criminel : les personnes qui ressemblent à ce portrait doivent être, se dit-on, des criminels, de *vrais* criminels.

La pratique exclusive de la géométrie euclidienne nous a habitués à associer au concept de la ligne droite la représentation sensible d'une ligne s'éloignant indéfiniment de son point de départ ; cette propriété de la ligne de s'éloigner indéfiniment de son point de départ est devenue ainsi pour nous, à tort ou à raison, un signe distinctif d'une droite : à ce signe nous reconnaissons la *vraie* ligne droite ; la ligne qui ne porte pas ce caractère n'est pas une *vraie* droite.

Ces divers exemples nous montrent que spontanément nous faisons consister la vérité d'une chose dans sa conformité avec un type idéal que nous nous sommes formé d'après l'expérience.

Qui donc a conscience de contempler, au-dessus des réalités éphémères que les sens perçoivent, un monde d'essences subsistantes, et de se référer à celles-ci pour juger si un produit est pur, un homme honnête, une ligne droite ?

Qui a l'intuition d'un Être divin et d'idées divines et s'aide de cette intuition pour apprécier la vraie nature des êtres ?

Qui, enfin, subordonne ses jugements sur la vérité des choses, à une démonstration de l'existence de Dieu, de son infinie sagesse et de sa conception idéale, éternelle, des œuvres créées ?

Dira-t-on que, pour un athée, il n'y a point de vérité ?

A l'encontre des théories idéalistes nous pensons que les idées-types, d'après lesquelles nous jugeons de la vérité ontologique, sont abstraites de l'expérience.

Mais cette opinion soulève plusieurs difficultés.

**98. Difficultés. — Réponses.** — D'abord dans notre théorie, dit-on, la vérité ontologique est subordonnée à une comparaison entre la chose et son type idéal que nous supposons

préexister dans la pensée. Or, la vérité ontologique précède, semble-t-il, la pensée, attendu que celle-ci doit se régler sur elle.

Ensuite, d'après notre explication, la vérité ontologique serait soumise aux divergences et aux fluctuations de la pensée personnelle : autant de sujets pensants, autant de normes du vrai, autant de vérités ontologiques différentes. Or, manifestement, la vérité ontologique est indépendante de ces variations, elle est une, immuable.

Donc, la vérité des choses ne peut résider en leur conformité avec un type idéal qu'une intelligence faillible aurait d'abord abstrait des réalités d'expérience.

*Solution de la première difficulté.* La vérité des choses — et, par conséquent, les choses elles-mêmes — précède l'exercice de la pensée, en ce sens qu'elle précède les *jugements* de l'intelligence et que la vérité de ceux-ci est réglée par elle. Mais il est faux que la vérité d'une chose nous apparaisse antérieurement à un premier exercice de la pensée, c'est-à-dire à un *premier concept* qui exprime la quiddité de cette chose.

La vérité d'une chose, telle que l'entend la conscience de l'humanité, réside dans la conformité de la chose avec l'idée-type que l'on s'en est faite ; elle ne peut donc surgir que dépendamment de cette idée-type et postérieurement à elle.

Veut-on appliquer à la *chose* elle-même, en son état absolu, les expressions « vrai *fondamental* », « vérité *fondamentale* », nous n'y contredirons pas ; mais alors on doit se souvenir qu'une vérité « fondamentale » n'est vérité qu'en puissance ; ce n'est pas une vérité actuelle et formelle.

Aussi bien, si la chose et la vérité étaient, sous tous rapports, identiques, pourquoi les langues auraient-elles créé deux mots pour les distinguer ?

*Solution de la seconde difficulté.* Sans doute, les conceptions que les hommes se font de la nature *spécifique* des

êtres varient d'individu à individu, d'époque à époque et leur application aux choses d'expérience amène d'inévitables divergences : ce qui est du vin pour un habitant d'un pays dépourvu de vignobles, n'en sera peut-être pas pour un vigneron expert ; telle ligne qui n'est pas une droite pour un défenseur exclusif de la géométrie euclidienne, en est une véritable pour le métagéomètre.

Mais, pour l'homme du Nord comme pour celui du Midi, il y a un ensemble de propriétés qui servent à définir la nature spécifique du vin ; pour le géomètre euclidien comme pour le partisan de géométries non-euclidiennes, il y a un type abstrait, caractéristique d'une droite.

Or, dès qu'un type abstrait, quel qu'il soit, est soumis à l'analyse, il se manifeste entre ses traits constitutifs des rapports nécessaires, immuables (26).

Les qualités superficielles de couleur et de saveur auxquelles l'homme de nos campagnes croit reconnaître la nature du vin sont pour lui aussi essentielles, aussi nécessaires, que les propriétés exigées par un vigneron expérimenté le sont pour celui-ci. Pour le géomètre euclidien aussi bien que pour son contradicteur, le type abstrait de la droite est nécessairement ce qu'il est.

Est-il étonnant, dès lors, que chacun de nous, réfléchissant sur la notion qu'il se fait de la nature d'un être, reconnaisse toujours en elle un ensemble de caractères nécessaires, qui doivent se retrouver dans les choses d'expérience pour qu'elles soient *véritablement* ce qu'on affirme qu'elles sont ?

Et lorsque le métaphysicien, poursuivant sa réflexion, cherche à dégager des divers types déjà abstraits et formés par autant de synthèses directes de la pensée, une notion d'un degré plus abstrait, — la « ratio veritatis », la *nature de la vérité* commune à tout ce qui est ontologiquement vrai, — est-il étonnant qu'il aboutisse à une définition indépendante de conditions contingentes, une, immuable ?

Mais, dira-t-on peut-être, si chacun a *sa* façon de concevoir la nature des êtres, et si les choses sont vraies ou fausses, selon qu'elles sont en accord ou en désaccord avec nos conceptions personnelles, comment concilier avec la multiplicité et les vicissitudes de celles-ci, la foi persistante à l'unité et à l'immutabilité du vrai ?

Les jugements que les hommes énoncent sur la nature des êtres ne sont pas, en tous points, divergents et variables ; il y a, dans leur objet, une part sur laquelle l'accord des intelligences est universel et constant. Ce produit frelaté auquel un observateur superficiel a par erreur attribué la nature du vin, est une substance corporelle, agissant sur nos sens, subissant l'action du milieu ambiant ; les propriétés corporelles, la substantialité, l'action, la passivité, etc... appartiennent *véritablement* à ce produit ; personne ne se trompe en lui attribuant la quiddité *générique* ou *transcendantale* qu'elles impliquent.

Quant à la nature *spécifique* des êtres, elle est, en effet, l'occasion de divergences et d'erreurs, parce que l'intelligence doit, pour arriver jusqu'à elle, faire un travail délicat d'induction : mais ces divergences ne sont pas définitives, ces erreurs sont réformables.

Aussi bien, lorsque les théoriciens de l'exemplarisme exaltent les attributs de la vérité ; lorsque saint Augustin nous invite à contempler, par delà les contingences du monde et les fluctuations de nos jugements personnels, la Vérité souveraine étendant sa domination sur nos intelligences, de quelle vérité entend-il finalement parler ? Elle n'est autre que l'être, l'unité, la bonté, les lois des possibles, les principes de morale, les lois des nombres etc... en un mot, ce que nous résumons sous les appellations : quiddité générique ou quiddité transcendantale des êtres.

Les difficultés auxquelles notre thèse semblait donner prise sont donc résolues, et nous nous croyons fondés à maintenir notre conclusion : Le type idéal qui sert de norme

au vrai ontologique est emprunté à l'expérience et son origine expérimentale se concilie avec les caractères distinctifs de la vérité.

Quelle est donc, enfin, la définition générale du vrai et de la vérité ?

**99. Définition du vrai et de la vérité.— Confrontation de la vérité ontologique et de la vérité logique.** — On appelle *vraie* une chose que l'on considère comme conforme à la représentation intellectuelle de cette chose.

La *vérité* d'une chose est sa conformité avec la représentation intellectuelle de sa nature.

La *vérité* ontologique, en général, est la relation de conformité des êtres avec la notion abstraite de leur nature. On dit de la *chose* qu'elle est « fondamentalement » vraie, en ce sens qu'elle est le fondement de la vérité ontologique ; mais c'est là une façon de parler peu rigoureuse ; « formellement » *la chose* n'est vraie que lorsqu'elle est considérée *en relation avec une idée* présupposée de la nature de cette chose. La vérité ontologique n'est pas un attribut absolu, mais un attribut relatif de l'être ; elle est formellement un rapport entre l'être que nous percevons ou que nous imaginons et une conception antérieure de la nature de cet être.

Aussi l'acte intellectuel qui exprime la vérité, n'est-il pas une simple conception mais un acte complexe de « composition ou de division », un jugement. L'esprit connaît la vérité lorsqu'il voit, telle qu'elle est, la conformité d'une chose avec l'idée présupposée de la nature de cette chose. L'idée présupposée est le prédicat du jugement ; la chose que l'esprit juge conforme à cette idée, est le sujet ; l'attribution du prédicat au sujet est l'acte formel du jugement.

Lorsque l'esprit affirme d'un sujet une nature qui lui convient, l'affirmation est conforme aux exigences du vrai ontologique, le jugement est vrai, doué de vérité *logique*.

Lorsque l'esprit affirme d'un sujet une nature qui ne lui

convient pas, l'affirmation est contraire aux exigences du vrai ontologique, le jugement est faux, entaché d'erreur *logique*.

Ici encore, notons-le en passant, se vérifie la notion commune de la vérité ontologique.

Quelle est, en effet, la nature de l'intelligence humaine, et, plus généralement, quelle est la nature d'un être fait pour connaître, sinon de représenter, telle qu'elle est, la chose connue ?

Dès lors, dire de l'intelligence qu'elle connaît une chose telle qu'elle est, c'est dire que son acte est ce qu'il doit être ; il répond à l'idée que nous nous faisons de sa destination, on a donc raison de l'appeler vrai.

La réalité n'est jamais fausse, ainsi que nous l'expliquerons tout à l'heure ; l'erreur est exclusivement le fait de l'intelligence qui juge mal la réalité.

**100. Retour aux théories idéalistes.** — Il semble presque superflu de formuler encore expressément la conclusion que la vérité ontologique n'implique aucune comparaison avec des « Idées » éternelles indépendantes de la pensée humaine ou avec un Être divin dont notre intelligence aurait naturellement l'intuition.

Platon ne pouvait croire que les « Idées » fussent notre œuvre, parce que nous n'avons point conscience de les avoir élaborées et que, d'ailleurs, se disait-il, elles éclairent déjà de leur lumière les toutes premières démarches de l'intelligence.

Nous avons répondu ailleurs à ces deux arguments :

L'acquisition des idées les plus générales est due à un exercice spontané de la pensée ; spontanée, cette œuvre de formation échappe à la conscience distincte au moment où elle s'accomplit, et l'on comprend, dès lors, que nous n'en ayons pas le souvenir.

Voilà pourquoi nos idées générales nous *semblent* aujour-

d'hui antérieures aux réalités que l'expérience nous fait distinctement apercevoir et sur lesquelles se concentre notre attention présente.

Mais le fait que le développement actuel de nos connaissances est dû à l'expérience ne prouve-t-il pas qu'à l'origine, nos premières connaissances furent puisées à la même source ?

L'affirmation que l'Être divin fournit seul la raison explicative de l'unité et de l'immutabilité de la vérité métaphysique, repose sur une équivoque : Dans l'ordre ontologique, l'Intelligence suprême est la cause exemplaire de toute réalité, et il est juste d'en conclure que tout être est vrai à raison de sa conformité avec une idée divine : nous ne songeons pas à nier l'existence de cet ordre ontologique ni les conséquences que l'on en peut déduire, une fois qu'il a été rationnellement établi.

Mais il faut commencer par l'établir.

L'existence de Dieu ne nous est pas connue par intuition, elle doit être démontrée. L'affirmation de cette existence n'est donc pas pour nous un principe, mais une conclusion.

Si l'existence de Dieu est démontrable, c'est à la double condition qu'il y ait des principes, dont la vérité soit pour nous indépendante de l'affirmation de l'existence de Dieu, et qu'il existe des êtres contingents, sujets des premiers principes, dont la vérité métaphysique soit fondée sur autre chose que sur l'essence divine.

Les philosophes idéalistes ont commis un vice de méthode en confondant l'ordre analytique avec l'ordre ontologique.

L'unité, l'immutabilité, l'éternité de la vérité métaphysique n'ont rien de commun avec l'unité, la nécessité, l'éternité de l'Être divin et des idées divines.

On a pu rendre raison des premières sans même songer aux secondes (26 et 98).

Bien plus, la diversité entre les attributs divins et ceux du vrai métaphysique est telle que, si les premiers nous

étaient connus, loin de fournir l'explication des seconds, ils mettraient en plein jour leur irréductible contraste avec eux (27).

## II

### LA VÉRITÉ EST UNE PROPRIÉTÉ TRANSCENDANTALE DE L'ÊTRE

**101. La vérité est une propriété transcendantale de l'être : Preuve inductive.** — Parcourons les catégories de l'être : il n'en est pas une à qui l'on n'attribue la vérité.

On l'attribue aux *substances* : ne parle-t-on pas communément d'or *véritable*, de *vrai* diamant, de *vrai* cristal de roche, etc. ?

On l'attribue à la *quantité* : cinq n'est pas le *vrai* nombre des sens extérieurs, car le sens qu'on appelle vulgairement le toucher contient plusieurs sens différents.

On l'attribue à la *qualité* : l'affinité est une *véritable* propriété chimique. — Exposer librement sa vie pour défendre sa patrie, c'est du dévoûment *vrai*.

On l'attribue à la *relation* : le talent crée une *vraie* supériorité.

On l'attribue au *lieu* et au *temps* : la sphère d'action d'un pur esprit n'est pas un *vrai* lieu ; la continuation de sa durée n'est pas un *vrai* temps.

On l'attribue à l'*action* et à la *passion* : la gravitation est-elle due à une *véritable* attraction mutuelle des corps, ou plutôt à une *vraie* propulsion extrinsèque des uns vers les autres ?

On l'attribue, enfin, à l'*attitude* active (habitus) et aux *états passifs intransitifs* : tel a une *véritable* attitude de soldat ; tel autre est *véritablement* écrasé sous le faix.

On attribue le vrai aux choses de la nature, on l'attribue aussi aux œuvres de l'industrie et de l'art : un *vrai* chronomètre, un *vrai* portrait, un *véritable* palais, un *vrai*

théâtre. On l'attribue même aux êtres de raison : ainsi, lorsqu'on se demande si l'analogie est une *véritable* abstraction, si elle peut engendrer une *véritable* universalité.

Dans les divers exemples que nous venons d'énumérer, il est aisé de voir que la définition du vrai ontologique exposée au début de cette étude se vérifie toujours : Un être, n'importe à quelle catégorie il appartienne, est vrai lorsqu'il est conforme à l'idée que nous devons nous faire de sa nature.

**102. La vérité est une propriété transcendantale de l'être : preuve a priori.** — Il y a, dans la nature, deux termes en corrélation : d'une part, l'être, existant ou possible, auquel le non-être seul impose une limite.

D'autre part, l'intelligence humaine, dont la capacité s'étend aussi loin que l'être lui-même ; « intellectus potens omnia fieri », dit Aristote.

Il n'est rien qui ne puisse, dans les conditions voulues, se manifester à l'intelligence ; seul le néant, c'est-à-dire le non-être, n'est point intelligible ; il n'est rien dont l'intelligence ne soit physiquement capable de connaître la nature.

Or, dès qu'une chose a engendré dans l'intelligence l'idée de ce qu'elle est, il suffit de rapprocher de cette conception idéale un sujet qu'elle embrasse dans son extension pour voir surgir une vérité ontologique.

Donc toute chose est sujet de la vérité ontologique.

— Non, dira un partisan de l'idéalisme, votre conclusion est trop large. La seule conclusion qui sorte logiquement de vos prémisses, c'est que toute chose *peut* être vraie.

— Nous admettons cette réserve.

En effet, la conformité *actuelle* de l'intelligence humaine avec les choses n'est pas essentielle ; il est seulement essentiel que les choses *puissent* engendrer cette conformité dans l'intelligence ; encore ce pouvoir est-il subordonné à diverses conditions qui résultent des lois suivant lesquelles fonctionne l'intelligence.

Mais cette réserve est implicitement admise dans le langage universel.

Pour affirmer que les choses ont toutes une relation *actuelle* de conformité avec une intelligence, il faudrait savoir qu'il existe une intelligence à la compréhension de laquelle rien n'échappe. Or, qu'il existe une pareille intelligence, nous ne le nions pas, mais en ce moment nous sommes censés l'ignorer et, au moment où s'élaborent les premières notions métaphysiques, nous l'ignorons de fait.

On se rappelle sur quelle base saint Thomas appuie la division des notions transcendantales **(57)** : L'esprit considère l'être à un point de vue absolu *(ens, res, unum)* ou à un point de vue relatif ; à ce second point de vue, l'être est, négativement, distinct d'autre chose ; positivement, vrai et bon. Or, fait remarquer saint Thomas, il n'est pas possible qu'une relation appartienne positivement à tous les êtres si l'on ne suppose pas l'existence d'un sujet capable d'entrer en relation avec tous ; ce sujet c'est l'âme humaine, avec sa double capacité de tout connaître et de tout aimer.

" Si ens consideretur secundum ordinem unius ad alterum, potest considerari negative, in quantum est *aliquid*, i. e. ab aliis divisum, vel positive, secundum convenientiam unius entis ad aliud ; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in 3 de Anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum*. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum* (1). „

**103. Le faux existe-t-il dans la nature ?** — Manifestement non, puisque tout ce qui est, est vrai.

L'acteur qui, au théâtre, joue le rôle d'Hector est un « faux Hector », dit-on.

Non, réplique saint Augustin, ce « faux Hector » est un

(1) *De Verit.*, q. 1, art. 1.

*vrai* tragédien (1). Ce « faux » diamant est du *vrai* stras ; ce « faux » pharisien est un *vrai* hypocrite.

Chaque être a des propriétés spécifiques qui nous permettent de discerner sa *vraie* nature ; mais les propriétés de deux êtres spécifiquement différents offrent parfois des ressemblances superficielles qui occasionnent des méprises; si l'on n'y prend garde, on est alors exposé à juger de la nature de l'être d'après des apparences trompeuses ; on dit que les choses nous trompent, on les appelle fausses ; il serait plus exact de dire que nous nous sommes trompés.

" Res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis; eo quod similitudinem eorum gerunt quorum non habent existentiam (2). Res notitiam sui facit in anima per ea quae de ipsa exterius apparent... Et ideo quando in aliqua re apparent sensibiles qualitates demonstrantes naturam quae eis non subest, dicitur res illa esse falsa.... Nec tamen res est hoc modo causa falsitatis in anima, quod necessario falsitatem causet (3). „

**104. Remarque.** — Saint Thomas fait observer avec raison qu'il n'y a, somme toute, que deux sortes de vérités à distinguer, celle des choses et celle de nos connaissances. En effet, dit-il, il n'y a pas lieu de classer à part la vérité soit des actions, soit de la parole, car la vérité d'une action est la vérité d'une chose et la vérité d'une énonciation est la vérité d'une connaissance. « Veritas in creatis invenitur in duobus : in rebus ipsis et in intellectu ; veritas enim actionis sub veritate rei comprehenditur, et veritas enuntiationis sub veritate intellectus quam significat. » (4)

(1) *Solil.*, 2, c. 10.
(2) *Summ. theol.*, 1ª, q. 17, art. 1, ad 2.
(3) *De Verit.*, q. 1, a. 10, C. Cfr. *Summ. theol.*, 1ª, q. 17, a. 1, C.
(4 *De Verit.*, q. 1, art. 6, C.

## III

### EXAMEN DE QUELQUES QUESTIONS SUBSIDIAIRES

**105. La vérité logique.** — Puisque la vérité ontologique consiste dans le rapport de conformité entre une chose actuellement présente à la pensée et l'idée de la nature de cette chose — la connaissance de la vérité ontologique sera inévitablement la connaissance d'un rapport.

Or, la connaissance d'un rapport exige la connaissance des deux termes du rapport.

Donc la connaissance de la vérité exige une double appréhension : elle unit ou désunit leurs objets, suivant que ceux-ci se conviennent ou s'excluent.

La connaissance de la vérité n'est donc pas un acte d'appréhension simple, mais celui que les scolastiques appelaient « compositio et divisio » et que l'on appelle couramment un jugement.

Lorsque l'union ou la désunion des deux termes du jugement se fait conformément aux exigences du rapport ontologique, la connaissance est vraie.

La vérité de la connaissance s'appelle vérité *logique :* elle est la conformité de la formule du jugement avec le rapport qui constitue le vrai ontologique.

Nous faisions remarquer plus haut que la vérité ontologique, envisagée dans sa plus grande indétermination, est le rapport d'identité : ce qui est, est ; ce qui n'est pas, n'est pas.

De même, la vérité logique consiste en dernière analyse dans la conformité de nos jugements ramenés à leur plus simple expression, avec le rapport d'identité « que ce qui est, est ; que ce qui n'est pas, n'est pas ».

Le bien fondé de cette affirmation est le principal thème de la *Critériologie générale*.

**106. Dieu et la vérité : Les enseignements de saint Thomas d'Aquin.** — Dans les pages précédentes, on s'est attaché à analyser la vérité sans invoquer de notions, dont la genèse n'eût pas été antérieurement justifiée. On s'est refusé, notamment, à faire dépendre la notion transcendantale de vérité de celles de l'existence de Dieu et de son infinie sagesse. Mais faire abstraction d'une doctrine, ce n'est pas la nier : « abstrahentium non est mendacium », dit un adage de l'École.

Il est du plus haut intérêt de reprendre les problèmes métaphysiques du vrai, lorsque l'on a démontré ou que l'on suppose démontrées les thèses fondamentales de la Théodicée. Saint Thomas d'Aquin a supérieurement traité de la vérité, en se plaçant à ce point de vue synthétique, dans sa *Somme de théologie* et dans son opuscule *de Veritate*.

Nous allons reproduire en abrégé quelques-uns de ses enseignements. La doctrine sur laquelle reposent les principales déductions du savant Docteur peut se résumer ainsi :

Dieu existe : Être infini, intelligence infinie, Dieu se connaît infiniment ; son intellection est adéquate à son intelligibilité.

Or, Dieu n'est pas intelligible seulement tel qu'il est en lui-même, mais encore en tant qu'il peut être imité, très imparfaitement d'ailleurs, par des êtres finis qu'il a la puissance de créer.

Les imitations possibles de l'essence divine sont comme les « idées » directrices des œuvres extérieures de Dieu.

Les choses sont créées sur le modèle des idées divines, à la façon dont l'œuvre d'art est réalisée d'après l'idéal que l'artiste se fait de son œuvre avant de l'exécuter.

Or, en Dieu, il ne peut y avoir ni erreur dans la conception de l'œuvre, ni faute dans l'exécution.

Donc toutes les choses créées répondent adéquatement à l'idée éternelle que Dieu se fait de leur nature : cette correspondance adéquate est leur vérité.

Cette vérité, on le voit, leur est *essentielle*.

Par rapport à elle, la vérité qui consiste dans la conformité des choses avec l'intelligence humaine n'est que *secondaire* et *accidentelle*.

Elle est *secondaire :* car, manifestement, il n'y a rien qui puisse précéder la dépendance où est un être à l'égard de la cause qui le fait exister et le fait être tout ce qu'il est.

Elle est *accidentelle :* car, c'est chose contingente que telle ou telle intelligence créée existe et que, supposée existante, elle connaisse telle ou telle réalité.

Bien plus, la vérité de la connaissance humaine n'est qu'un reflet de la vérité répandue par Dieu dans ses œuvres.

Les idées divines sont la mesure de la vérité des choses ; puis, les choses deviennent la mesure des connaissances humaines.

En sorte que, en dernier ressort, « les idées de l'intellect pratique de Dieu », plus brièvement, la sagesse divine est le fondement de toute vérité.

La vérité réside donc, en première ligne, dans l'intelligence divine qui conçoit éternellement l'idée de ses œuvres. C'est ce qu'exprime l'Évangile par ces mots : *Quod factum est, in Ipso vita erat.* — La vérité appartient, en second lieu, aux choses en tant qu'elles sont réalisées en conformité avec leur archétype éternel.

Des choses, la vérité passe dans la connaissance humaine, en tant que celle-ci se représente les choses telles qu'elles sont.

Enfin, la vérité s'exprime par nos actes, par nos œuvres ou par nos paroles, dans la mesure où ils traduisent fidèlement nos pensées.

" Sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt ; sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus ; et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales ex

quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum : sed sunt mensuratae ab intellectu divino ; in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus : res autem naturalis mensurans et mensurata ; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur : secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum..... Secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram aestimationem ; sicut e contrario res falsae dicuntur quae natae sunt videri quae non sunt, aut qualia non sunt. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda : quia prior est comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio permaneret (1). „

Si de cette doctrine fondamentale on veut déduire quelques corollaires et que, toujours au point de vue auquel se tient saint Thomas, l'on se demande :

La vérité est-elle une ou multiple ?

La vérité est-elle éternelle ou temporelle?

La vérité est-elle invariable ou variable ?

on sera amené à donner à ces questions les réponses suivantes.

**107. La vérité est-elle une ou multiple?** — Dans l'acception *logique* du mot, il n'est pas douteux que la vérité est multiple : il y a, dans ce sens, autant de vérités que d'intelligences : il y en a, pour une même intelligence, autant qu'il y a de choses connues.

Dans l'acception *ontologique* du mot, il y a, selon le point de vue auquel on se place, une ou plusieurs vérités.

(1) *De Verit.*, q. 1, a. 2.

Il y a une seule vérité ontologique, en ce sens que la conformité essentielle et primordiale des choses avec la pensée divine qui a présidé à leur création, suppose en Dieu une idée unique, toujours identique à elle-même.

Lorsque nous parlons « des idées divines » nous employons, par nécessité, une expression impropre : la pluralité de ces « idées » n'est que la pluralité des rapports des choses avec une même idée infinie.

Mais il y a plusieurs vérités ontologiques, dans le sens où la vérité accidentelle et secondaire des choses est conditionnée par les idées-types de nos intelligences créées.

" Veritas per prius est in intellectu et per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum.

Si ergo loquamur de veritate prout existit in intellectu secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multae veritates, et in uno eodemque intellectu secundum plura cognita.

Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic licet plures sint essentiae vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae (1).

Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam omnia principaliter vera sunt, sic omnia sunt vera una veritate, id est veritate intellectus divini. Si autem accipiatur veritas proprie dicta secundum quam res secundario verae dicuntur, sic sunt plurium verorum plures veritates in animabus diversis (2).

**108. La vérité est-elle éternelle ou temporelle ?** — Parle-t-on de la pensée divine et des objets qu'elle a pour termes, oui, la vérité de ces objets est, à ce point de vue, éternelle.

Mais la conception divine mise à part, il n'y a point de vérité éternelle.

Intellectus divinus adaequari potuit ab aeterno his quae ab aeterno non fuerunt, sed in tempore sunt facta ; et sic ea quae

(1) *Summ. theol.*, 1ª, q. 16, a. 6, C.
(2) *De Verit.*, q. 1, a. 4, C.

sunt in tempore, denominari possunt vera ab aeterno a veritate aeterna.

Si autem accipiamus veritatem pro veritate creatorum verorum eis inhaerente, quam invenimus in rebus et in intellectu creato, sic veritas non est aeterna, nec rerum, nec enuntiabilium : cum ipsae res vel intellectus, quibus veritates inhaerent, non sint ab aeterno. Si autem accipiatur veritas verorum creatorum, qua denominantur omnia vera, sicut extrinseca mensura, quae est veritas prima, sic omnium et rerum et enuntiabilium et intellectuum, veritas est aeterna (1).

Arbitraire est donc la théorie métaphysique de plusieurs théologiens ou philosophes modernes qui, — pour rendre raison de la connaissance que Dieu doit avoir *ab aeterno* des événements futurs conditionnés par la liberté humaine, — ont imaginé une vérité « fondamentale » distincte de Dieu et coéternelle à Lui.

La vérité est consécutive à l'être ; là où il n'y a point d'être, il n'y a donc point de vérité.

Par suite, quiconque admet que les êtres créés ont tous été créés dans le temps, ne peut admettre qu'il y ait une vérité éternelle en dehors de Dieu. Ainsi que le dit très nettement saint Thomas, dans le texte que nous lui avons emprunté tantôt : « Si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, *nullo modo* veritatis ratio remaneret. »

**109. La vérité est-elle immuable ?** — Au point de vue *logique*, la question ne présente aucune difficulté : la vérité de la pensée divine est immuable ; celle des intelligences créées est sujette au changement.

Au point de vue *ontologique*, la solution de la question dépend du point de savoir si l'on considère les choses par rapport à l'intellect divin ou par rapport aux intelligences finies.

(1) *De Verit.*, q. 1, a. 5, C.

Les choses changent, donc leur vérité change ; mais quelque forme qu'elles revêtent, elles sont toujours conformes à la pensée divine et, par suite, toujours vraies. Elles changent donc de vérité, mais gardent immuablement *la* vérité.

Lorsqu'on suppose les choses en contact avec les intelligences créées, non seulement la vérité des choses change, en ce sens qu'elles perdent une vérité pour en acquérir une autre ou vice versa, mais une chose vraie peut même revêtir le caractère de fausseté, dans les conditions qui ont été expliquées plus haut (**103**).

Si autem accipiamus veritatem inhaerentem rebus, sic veritas mutari dicitur, secundum quod aliqua secundum veritatem mutantur.....

Res autem dicitur vera per comparationem ad intellectum divinum et humanum.

Si ergo accipiatur veritas *rei* secundum ordinem ad intellectum divinum, tunc quidem mutatur veritas rei mutabilis in aliam veritatem, non in falsitatem. Veritas enim est forma maxime generalis, cum verum et ens convertantur. Unde, sicut, facta qualibet mutatione, res remanet ens, quamvis secundum aliam formam, per quam habet esse; ita semper remanet vera, sed alia veritate : quia quamcumque formam, vel etiam privationem, per mutationem acquirat, secundum eam divino intellectui conformatur, qui eam ita cognoscit ut est secundum quamcumque dispositionem.

Si autem veritas rei consideretur in ordine ad intellectum humanum, vel e converso ; tunc quandoque fit mutatio de veritate in falsitatem, quandoque autem de una veritate in aliam.....

Et sic patet qualiter veritas mutatur, et qualiter non mutatur (1).

A la suite de saint Augustin et de saint Anselme, saint Thomas se fait cette objection : Les choses vraies fussent-elles toutes réduites à néant, la vérité n'en demeurerait pas moins ce qu'elle est. La vérité est donc absolument immuable.

Certes, répond-il, même dans la supposition que toutes

(1) *De Verit.*, q. 1, art., 6, C. Cfr. *Summ. theol.*, 1ª, q. 16, art. 8.

choses seraient détruites, il y a une vérité qui survivrait, c'est la vérité substantielle de l'Être suprême ; mais toute vérité autre que celle-là disparaîtrait.

" Ad tertium dicendum, quod veritas quae remanet destructis rebus veris, est veritas prima, quae etiam rebus mutatis non mutatur „ (1).

## § 5

### LA BONTÉ, TROISIÈME PROPRIÉTÉ MÉTAPHYSIQUE DE L'ÊTRE

**110. Objet du § 5.** — On suivra dans ce § 5, le même ordre que dans le précédent : On exposera d'abord la notion de la bonté (I).

On fera voir, ensuite, que la bonté est une propriété transcendantale de l'être (II).

Enfin, on résoudra quelques questions complémentaires (III).

### I

### ANALYSE DE LA NOTION DE BONTÉ

**111. Notion familière du bien et de la bonté.** — Lorsque l'enfant goûte un fruit savoureux, il traduit la satisfaction sensible qu'il éprouve, par ces mots : « Que c'est bon ! cela est bon. »

L'enfant appelle *bon* ce *qui flatte ses sens*.

L'enfant est avide (*avidus*, du verbe *avere*, désirer) de ce qui flatte ses sens, il *désire* en *jouir*, il l'*aime*.

A un âge plus avancé de la vie, nous appelons *bon*, non seulement ce qui nous est agréable, mais en général les choses ou les personnes qui répondent à un besoin ou qui,

(1) *De Verit.*, q. 1, art. 6, ad 3.

d'une façon quelconque, sont utiles. Les aliments nous sont *bons*, parce qu'ils répondent à un besoin physique ; la science est *bonne* pour l'intelligence qui a soif de connaître ; l'amitié est *bonne* pour le cœur qui a besoin d'aimer. Nous appelons bonnes quantité de choses usuelles qui nous rendent service.

En résumé, la bonté d'une chose est ce qui nous la rend agréable ou utile.

**112. Première notion philosophique : Le bien est l'objet d'une tendance naturelle.** — Aristote s'inspire de ces considérations lorsque, appréciant le *bien* par ses effets, il le définit : *l'objet d'une tendance naturelle.*

Suivant la philosophie aristotélicienne, chaque être de la nature tend, soit inconsciemment soit consciemment vers une fin, vers « sa fin naturelle » ; il la poursuit et, s'il est doué de sensibilité, il jouit lorsqu'il la possède. En conséquence, le bien est ce vers quoi se *porte* soit la tendance inconsciente, soit la volonté consciente des êtres. « Bonum est quod omnia appetunt » (1). Tandis que la volonté s'approche de sa fin ou de son bien, elle le *désire* ; quand elle en prend possession, elle en *jouit;* aux deux moments, elle l'*aime*. On dira donc en termes plus explicites : Le bien est l'objet des désirs ou des complaisances de la volonté, l'objet qu'elle aime.

Rien n'empêche, en effet, que l'on assimile les tendances inconscientes des êtres à une volonté, capable de désirs et d'affections, et dès lors, il est permis de dire, en langage analogique, que les êtres inférieurs aspirent à leur fin, et s'y reposent, lorsqu'ils l'ont atteinte. Ainsi, tous les êtres de la nature, qu'ils soient doués de volonté proprement dite ou seulement de tendance inconsciente, sont compris dans la formule aristotélicienne : Le bien pour les êtres est ce qui fait l'objet de leurs désirs : « Bonum est quod omnia appetunt. »

(1) Καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθὸν, οὗ πάντα ἐφίεται. ARISTOTE, *Eth.* I.

**113. Autre aspect philosophique : La bonté des êtres est leur adaptation à leur fin.** — Même dans le langage familier, le bien revêt aussi une signification plus objective. Il nous est habituel de parler d'une *bonne* montre, pour désigner une montre qui marque exactement l'heure. On appelle *bon soldat* celui qui possède les qualités essentielles à la vocation militaire.

Dans ces exemples, que signifient les mots *bon, bonté ?*

Nous nous rendons compte que les hommes et les choses ont un *but.*

Une montre n'est pas un mécanisme inutile, elle a été faite *pour* marquer l'heure. — Le soldat a *pour* mission de défendre la patrie.

Il n'est pas absolument nécessaire qu'il y ait des montres pour marquer l'heure, mais, dans la supposition où quelqu'un veut marquer l'heure et fabrique *dans ce but* une montre, il est raisonnable que le mécanisme de la montre soit agencé de manière à réaliser l'effet voulu : marquer l'heure. Une montre adaptée à son but et réalisant, par son jeu, l'effet en vue duquel elle a été façonnée, est une *bonne* montre. La *bonté* d'une montre consiste dans l'adaptation du mécanisme et du mouvement de la montre à son but.

Il n'est pas indispensable que tel ou tel s'engage dans la carrière des armes, mais si librement il s'y engage, il est nécessaire qu'il mette ses forces, son intelligence, ses énergies morales au service de sa vocation ; sinon, il se contredirait : d'une part, il voudrait, à l'heure du danger défendre la patrie ; d'autre part, il ne voudrait pas employer les moyens nécessaires pour pouvoir éventuellement la défendre. Le soldat résolu à défendre la patrie et apte, au moment voulu, à la défendre effectivement, est un *bon* soldat. La *bonté* du soldat consiste dans l'adaptation de ses forces et, au besoin, de son action au but de sa carrière : la défense de la patrie.

En général, la *bonté* d'une chose ou d'une personne con-

siste dans l'adaptation de ce qu'elle est ou de ce qu'elle fait, à son but.

On sait que, dans la philosophie d'Aristote, la *nature* désigne la substance d'un être, considérée comme premier principe de toutes ses opérations ; le mot *nature* enveloppe donc à la fois ce que l'être est et ce qu'il est capable de faire, sa constitution et son pouvoir d'action ; en conséquence, on pourra dire avec concision : La bonté d'une chose ou d'une personne consiste dans *l'adaptation de sa nature à sa fin.*

Ce qui est adapté à une fin s'appelle *moyen.* La bonté d'une chose est donc son adaptation comme moyen à sa fin.

Au lieu de considérer la bonté d'une personne ou d'une chose en particulier, embrassons par la pensée la bonté des êtres en général, et nous pourrons dire : La bonté des êtres consiste dans leur adaptation à leur fin ; ou bien : La bonté est la relation de convenance des moyens à leur fin.

La notion de *bonté*, on le voit, est corrélative à celle de *but* ou de *fin.* Supprimez la fin, il n'y a plus de bien ; supprimez la finalité, la bonté s'évanouit (1).

**114. Rapprochement des deux notions précédentes.** — Les deux expressions du bien : « *Le bien est l'objet des tendances naturelles des êtres* », « *Le bien est ce qui est adapté à la fin des êtres* », sont-elles en réalité identiques ? Dans l'affirmative, comment l'une peut-elle être ramenée à l'autre ?

Ce qui est bon est désirable, et ce qui est désirable convient à la nature du sujet qui le désire.

Mais si une chose est bonne, ce n'est pas parce qu'elle est désirable ; au contraire, elle est désirable parce qu'elle est bonne et elle est bonne parce qu'elle répond aux exigences ou aux convenances du sujet pour lequel elle est bonne.

(1) " Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis. „ *Summ. theol.* 1ª, q. 5, art. 2, ad 1.

Ce qui prime, dans le fait, c'est la tendance de l'être vers la fin à laquelle il est adapté (1).

L'épanouissement de cette tendance s'accompagne normalement, chez les êtres doués de sens intime ou de conscience, d'une sensation ou d'un sentiment de plaisir ; « delectatio sequitur operationem debitam. » Ce plaisir révèle au sujet l'influence que le bien exerce sur lui, il est le signe auquel le sujet reconnaît son bien.

Il s'ensuit que, dans l'ordre logique, c'est le sentiment du « désirable » qui fait connaître au sujet ce qui lui est « convenable » ; mais, dans l'ordre ontologique, le « convenable » a une priorité de nature sur le « désirable ».

Le plaisir avive la tendance du sujet et devient pour lui, à son tour, un objet de désir.

En quoi consiste la convenance des choses avec la nature du sujet qui les désire ? — Quelle vertu possède la fin pour rendre bonne la nature adaptée à elle ? — L'examen de ces questions fera l'objet des deux alinéas suivants.

**115. La fin perfectionne la nature : « Bonum est perfectivum ».** — Nous disions plus haut que la notion du bien est inséparable de celles de fin et de finalité.

De fait, un objet qui serait indifférent à tout ne serait « bon à rien ». Un assemblage de rouages et de ressorts qui ne servirait à rien ne serait pas bon. Un soldat qui ne serait pas exercé à défendre éventuellement la patrie ne serait pas un bon soldat.

Mais le fait que l'heure soit marquée avec précision est une bonne chose et, pour ce motif, un instrument qui

(1) " Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit (Aristoteles) quod philosophi bene enunciaverunt bonum esse id quod omnia appetunt. „ S. Thomas, *Comment. in Eth. Nic.*, I. lect. 1a.

marque l'heure avec précision est un *bon* instrument. Il est bon que la patrie soit défendue en cas de danger et, pour ce motif, la formation de soldats à la défense de la patrie est une *bonne* chose. La montre est *bonne*, parce que son but est bon ; le soldat est *bon*, parce que sa mission est bonne.

La bonté de la montre et du soldat est une bonté d'emprunt, *relative,* celle d'un moyen *par rapport à sa fin.*

Mais il semble que la question n'est ainsi que déplacée.

Pourquoi, demandera-t-on avec raison, pourquoi est-il bon que des instruments marquent l'heure avec précision ?

Pourquoi est-il bon que la patrie soit défendue en cas de danger ?

La question, en effet, n'est que déplacée. La réponse définitive à la série de questions que l'on pourrait ainsi jalonner l'une à la suite de l'autre, c'est que les êtres bons ont une fin qui doit être voulue pour elle-même et qui n'emprunte plus sa bonté à une fin supérieure.

En effet, s'il n'y avait pas de bien absolu, il n'y aurait pas de bien *relatif :* car que serait un bien relatif qui ne se référerait à rien ? que serait un rapport qui aboutirait au néant ?

Conçoit-on un *moyen* qui ne serait pas moyen *pour une fin ?*

Quel est ou quels sont ces biens absolus ? En qui ou en quoi sont-ils réalisés ? Ce n'est pas ici le lieu ni le moment de le rechercher ; mais il est indubitable qu'au sommet de toute série de moyens subordonnés les uns aux autres, il y a une fin absolue, un bien en soi, ou il faut dire que le bien et la bonté sont de vaines fictions.

Une chose est donc bonne, parce que sa nature est plus ou moins immédiatement adaptée à ce bien absolu, parce que ses opérations conduisent à ce bien absolu. Il est bon que des instruments marquent l'heure avec précision, et, par conséquent, une montre qui marque l'heure avec précision est bonne ; il est bon que la patrie soit défendue et, par conséquent, la formation d'hommes capables de défendre

la patrie est bonne, parce que ces instruments, ces œuvres conduisent, par des intermédiaires plus ou moins multipliés, au bien *absolu*.

Quelle vertu possède donc ce bien absolu pour rendre bon l'être adapté à lui et conduisant vers lui ?

La fin *perfectionne* la nature qui tend vers elle ; ce *perfectionnement* est la cause formelle de la bonté des êtres.

Qu'est la *perfection* d'un être ? Qu'est son *perfectionnement ?* Quelle est, en conséquence, la *raison formelle de la bonté* des êtres ?

Tels sont les derniers problèmes que soulève l'analyse métaphysique du bien.

**116. Comment le bien opère le perfectionnement de la nature.** — Le mot *perfection* vient du latin *perficere*, *perfectum (per-factum) parfait ;* il signifie ce qui est complètement fait, achevé.

L'être à parfaire est une réalité incomplète : il est supposé avoir sa dose d'être, mais aussi un manque d'être qu'il s'agit de compléter.

En rigueur de termes, la perfection n'appartient qu'aux êtres finis ; elle comble chez eux un vide creusé par leur finitude même. Non pas que tout vide puisse jamais être comblé chez un être fini, attendu que l'être fini est essentiellement, irrémédiablement fini ; mais la perfection ajoute aux natures finies le complément dont elles sont susceptibles.

Chaque substance de ce monde apporte avec elle, en naissant, une certaine dose d'être qui donne aussitôt la mesure de sa perfection actuelle ; mais elle est affectée aussi de puissances passives, c'est-à-dire réceptives, dont l'actuation graduelle constitue son perfectionnement progressif.

Cette actuation est l'œuvre, non de la puissance actuée — rien ne s'actue soi-même — mais de causes efficientes

qui influencent les puissances passives du sujet et les mènent à l'acte.

Or, cette efficience dont le résultat est l'actuation des puissances passives d'un être et, par conséquent, le perfectionnement de l'être, a pour premier principe la fin de l'être, son bien. La tendance de la nature vers son bien est la raison déterminante de l'action de ses forces actives ou de ses facultés ; l'action de celles-ci produit, directement ou indirectement, l'actuation des puissances réceptives du sujet et, dans la mesure où celles-ci sont actuées, la nature acquiert un accroissement d'être, en un mot, un perfectionnement. (Cfr. inf. p. 237).

Donc la fin rend bonne la nature adaptée à elle et tendant vers elle, parce que la fin est le premier principe de l'actuation des puissances passives de la nature, le premier principe de l'acquisition graduelle d'être dont cette nature est susceptible, en un mot, le premier principe de son perfectionnement : *Bonum est perfectivum*, *Le bien est le principe du perfectionnement d'un être.*

Il est le principe du perfectionnement de l'être, en tant qu'il se fait désirer par lui : tandis qu'il se fait désirer par lui, il le sollicite à agir, à mettre en valeur ses énergies, à acquérir la réalité dont il est susceptible : la fin est donc bien le principe premier du *perfectionnement*, grâce auquel le sujet devient *perfectum*, parfait, bon.

La fin est le bien qui perfectionne, « bonum quod » ; le perfectionnement lui-même est la raison formelle de la bonté du sujet perfectionné, « bonum quo » ; le sujet perfectionné, et par suite bon, est « bonum cui ».

En conséquence, plus s'accroît la perfection du sujet, meilleur il devient ; lorsque l'être a atteint toute la perfection dont sa nature est susceptible, il est *bon sous tous rapports*, *absolument bon*, *simplement bon.*

Au contraire, moins il a de la perfection qui convient à sa nature, moins il est parfait, moins il est bon, plus il est, dans le sens métaphysique du mot, *mauvais.*

Car le *mal*, nous le dirons bientôt, n'est que l'absence de la perfection ou de la bonté qui convient à la nature d'un sujet donné.

Ces explications nous permettent d'établir un rapprochement entre l'être et le bien.

**117. L'être et le bien ; entité et bonté.** — Nous montrerons prochainement que tout ce qui est, est bon. Entre l'être et le bien, il n'y a point de distinction réelle.

Cependant le concept d'être et le concept formel de bonté ne sont pas identiques.

1. L'être, dans l'acception principale du mot, c'est l'être substantiel. Or, nous n'attribuons pas la bonté principalement à la substance, mais à la substance envisagée dans ses perfectionnements accidentels. Donc, dans leur acception principale respective, les notions d'être et de bonté ne sont pas identiques.

De fait, lorsque nous disons d'un homme qu'il est *bon*, *parfait*, nous n'avons pas en vue la plénitude de sa nature substantielle ; nous voulons dire qu'il est *honnête*, *vertueux*, *capable*, c'est-à-dire doté de perfections accidentelles. L'enfant au berceau possède la nature humaine, il n'est pas un homme « parfait ».

Sans doute, si une qualité ajoutée à un sujet, le perfectionne, c'est qu'elle augmente sa dose d'être. Le pouvoir perfectif qui est propre au bien est pour le sujet perfectionné le principe d'un accroissement d'être. Inversement, il n'y a point d'être, soit substantiel soit accidentel, qu'il n'y ait perfection et bonté. L'être substantiel est donc substantiellement parfait et bon. Mais l'attribution de la bonté à la substance, comme telle n'est cependant que dérivée : l'être est principalement appelé bon, à raison de dispositions accidentelles qui lui sont surajoutées (1).

(1) « Licet bonum et ens sint idem secundum rem ; quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter

2. L'objet formel de la notion d'être est absolu ; l'objet formel de la notion de bien implique un rapport. Le bien, en effet, c'est l'être qui convient à un sujet, celui qui est capable de le perfectionner et de faire l'objet de ses désirs. Or, les notions de convenance, de perfectionnement, de désirabilité sont toutes relatives. Donc, la notion de bonté n'est pas identique à celle d'être.

Les expressions *bien*, *bon* expriment directement la convenance, la perfectivité, la désirabilité et, par suite, elles désignent implicitement le caractère relatif de la bonté (1).

Quant à l'être entendu abstraitement, comme synonyme d'essence ou de quiddité, il diffère réellement du bien. Le bien, en effet, n'est réalisé que dans l'être concret, attendu que le concret est seul capable d'agir et, par conséquent,

et bonum simpliciter. Nam, cum ens dicat aliquid proprie esse in actu, actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam ; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum ; hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque. Unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter : per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid ; sicut esse album significat esse secundum quid. Non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei jam praeexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile ; et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere quamvis habeat aliquam perfectionem inquantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum secundum quid, id est, in quantum est ens ; secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. „ *Summ. theol.*, Ia, q. 5, art. 1, ad 1.

(1) Sicut hoc nomen *scientia* est impositum ad significandam qualitatem quamdam quam sequitur quidam respectus, non autem ad significandum respectum ipsum, per hunc modum ratio boni respectum implicat ; non quia ipsum nomen boni significat ipsum respectum solum, sed quia significat id ad quod sequitur respectus cum respectu ipso. Respectus autem qui importatur nomine boni est *habitudo perfectivi* secundum quod aliquid natum est perficere non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in rebus ; hoc enim modo, finis perficit ea quae sunt ad finem.„ *De Verit.*, q. 21, art. 6, C.

de perfectionner et d'attirer. La bonté n'est donc pas un attribut de l'essence abstraite mais exclusivement de l'être concret, du τόδε τί existant dans la nature (7).

**118. Corollaire.** — La relativité, essentielle au bien, explique comment une même chose peut être bonne ou mauvaise selon les divers aspects sous lesquels on la considère, bonne pour l'un et mauvaise pour l'autre. Une nourriture forte est bonne pour un estomac vigoureux, mauvaise pour un estomac délabré.

Il est évident que, si l'entité absolue contenait à elle seule tout ce que le bien implique, elle serait toujours, invariablement bonne.

*Remarque.* — Le bien perfectionne. Or, le *perfectionnement* exige, d'une part, un principe qui donne la perfection et, d'autre part, un sujet qui la reçoit.

Mais il ne faudrait pas en conclure que le sujet perfectible doive être une nature autre que celle d'où vient la perfection.

Il est à propos de faire observer que la bonté d'un être peut être considérée à un double point de vue : l'être est bon intrinséquement ou bon pour autrui, *ens bonum sibi*, *ens bonum alteri*.

Il y a donc lieu de distinguer une double façon d'attribuer la bonté à un sujet.

**119. Double attribution de la bonté : bonté formelle et bonté active.** — On dit d'un homme vertueux qu'il est *bon ;* d'un homme *bienfaisant*, *bienveillant*, faisant du bien, voulant du bien à autrui, on dit aussi qu'il est *bon*.

La bonté, dans le premier sens, est *formelle*, elle est la qualité à raison de laquelle une personne ou une chose est bonne en elle-même ; dans le second sens, elle est *active*.

La bonté formelle perfectionne le sujet qui la possède ; la bonté active contribue à la perfection d'autrui.

Être bon pour les autres, c'est leur vouloir le bien qu'on se veut à soi-même. La bonté ainsi comprise, les moralistes modernes l'appellent parfois altruisme ou philanthropie ; dans la langue chrétienne, elle s'appelle la *charité*.

**120. Les différentes espèces de biens.** — Le bien est l'objet de la tendance naturelle des êtres.

En vertu d'une loi psychologique, l'acquisition du bien est, pour le sujet conscient qui l'acquiert, une source de plaisir. A son tour, ce plaisir peut faire l'objet d'une appétition ultérieure, en sorte que la tendance naturelle d'un être peut avoir pour objet soit ce qui convient à la nature du sujet, soit la jouissance qui résulte de la possession de cet objet. L'*objet* qui convient à la nature du sujet s'appelle bien *objectif*, bien *convenable* ; la *jouissance* qui en résulte s'appelle bien *subjectif*, bien *agréable* ou *délectable*, ou encore, quoique d'une façon moins rigoureuse, bien « intéressé ».

Le bien, soit objectif, soit agréable, peut être considéré comme *terme final* dans la possession duquel se repose l'appétit naturel des êtres, « bonum quiescens appetitum », c'est alors un bien *absolu*, ou, *bien en soi*, « bonum per se », une *fin* ; ou il peut être considéré comme terme *intermédiaire* de la tendance naturelle, comme acheminement vers une fin, comme un *moyen* ; un pareil bien n'a qu'une bonté d'emprunt, c'est un *bien par rapport* à une fin, un bien *relatif* ou *utile* (1).

(1) " In motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur *utile*. Id autem quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur *honestum* ; quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus, ut quies in re desiderata, est *delectabile*. „ *Sum. theol.*, 1ª, q. 5, a. 6.

Le bien naturel propre à un être doué de raison et de liberté s'appelle bien *honnête* ou bien *moral*. (1)

On démontre en philosophie morale qu'aucun bien fini ni aucune somme de biens finis ne peuvent donner satisfaction complète à la tendance naturelle de l'homme et que, par conséquent, Dieu seul est le bien suprême capable de rendre l'homme heureux. Dieu est, objectivement, la béatitude de l'homme ; la possession de Dieu est la félicité.

(1) On remarquera que, dans le texte qui vient d'être cité, saint Thomas appelle " bonum *honestum* „ ce que nous appelons aujourd'hui bien *absolu* ou bien *en soi*.

Aujourd'hui, en effet, le qualificatif *honestum*, honnête ne désigne plus ce qui répond aux exigences naturelles des êtres, ni même ce qui répond à la nature humaine, mais exclusivement ce qui est en harmonie avec les exigences *morales* de la nature humaine. En d'autres mots, le " bonum honestum „ des scolastiques appliqué à l'homme, comprend à la fois le bien naturel et le bien moral : le bien *naturel* que nous appelons aujourd'hui " physique „ est celui qui perfectionne la nature humaine considérée comme principe premier de toutes les manifestations de la vie chez l'homme ; le bien *moral* est celui qui perfectionne la nature humaine considérée comme principe premier de nos actes libres.

Même chez les scolastiques, d'ailleurs, l'expression " bonum honestum „ était employée pour désigner *spécialement* la bonté morale de la vertu. Excellentia hominis, écrit saint Thomas, maxime consideratur secundum virtutem, quae est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in 6 Physic. " Et ideo, honestum, *proprie loquendo*, in idem refertur cum virtute. „ *Op. cit.*, 2ª 2ᵉ, q. 145, art. 1, C.

Il ne faudrait pas croire que ce qui est bon *en soi* ne puisse être aussi un bien *utile*. Non seulement le bien physique mais même le bien moral peut être *utile*.

Il y a, en effet, observe Aristote, deux sortes de biens, désirables pour eux-mêmes : les uns ne sont que désirables pour eux-mêmes — tel est le bonheur, fin suprême des êtres doués d'intelligence — les autres, au contraire, sont déjà désirables pour eux-mêmes, mais le sont en outre à titre de moyens pour un bien supérieur : telles les vertus morales. " Eorum quae propter se apprehenduntur, quaedam apprehenduntur solum propter se, et numquam propter aliud, sicut felicitas, quae est ultimus finis ; quaedam vero apprehenduntur et propter se, in quantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiamsi nihil aliud boni per ea nobis accideret, et tamen sunt appetibilia propter aliud, in quantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius : et hoc modo virtutes sunt propter se appetendae. „ *Ibid.*, ad 1.

## II

### LA BONTÉ EST UNE PROPRIÉTÉ TRANSCENDANTALE DE L'ÊTRE

**121. Tout être est bon : sens de la thèse.** — La thèse que « tout être est bon » est, aux yeux d'un grand nombre, un paradoxe.

1. Tout être est bon ? Un cancer d'estomac est-il bon ? Le mensonge est-il bon ?

Devra-t-on soutenir qu'un cancer d'estomac n'est rien ; que le mensonge est un pur néant ?

Et pourtant, si le cancer d'estomac existe ; si le mensonge se commet, il y a donc des réalités qui ne sont pas bonnes et, par conséquent, tout être n'est pas bon.

Cette objection est irréfutable.

Aussi ne soutient-on pas que les êtres sont bons sous tous rapports.

On soutient que tout être de ce monde a sa bonté, ce qui est très différent.

Un être qui est bon, peut n'être pas absolument bon.

De fait, il y a du bien et du mal dans le monde. L'optimisme absolu et le pessimisme absolu sont deux théories contraires : la vérité est entre les deux.

2. Lorsque nous disons que tous les êtres sont bons, nous entendons parler de leur bonté *formelle*.

Nous voulons dire que, en soi et pour soi, tout être est bon, *omne ens bonum sibi*.

Il est possible que, en outre, tout être soit bon pour un autre « bonum alteri », mais cette bonté qui rappelle la finalité *extrinsèque* des êtres considérés les uns par rapport aux autres, n'entre pas directement dans l'énoncé de la thèse que nous nous proposons d'établir ici.

3. La pleine intelligence et la preuve complète de la thèse sont dépendantes de la conception téléologique de

l'univers. Ainsi que nous le disions plus haut, la notion de bonté ne se comprend que par celle de finalité.

Aussi la proposition : « tout être est bon », n'a-t-elle pas la même portée que la proposition : « tout être est vrai ».

Les êtres abstraits ont leur vérité, ils n'ont point de bonté. L'unité mathématique, le nombre abstrait ne sont ni bons ni mauvais.

La raison intime de cette différence entre le vrai et le bien est que l'être, pour être bon, doit jouer le rôle de cause finale. Or, pour être cause, il ne suffit pas d'être une réalité possible, il faut exister (1).

**122. Tout être est bon : preuve de la thèse.** — 1° *Argument d'induction.* D'après la conception finaliste de l'univers, chaque substance a une tendance naturelle, consciente ou inconsciente vers une fin.

Or, l'adaptation du sujet à sa fin constitue sa bonté.

Donc tout être substantiel est bon.

De fait, en n'importe quel sujet, les puissances dont le sujet dispose sont régulièrement orientées vers sa fin : tant qu'elles sont laissées à elles-mêmes, elles conservent à l'être sa nature propre ; lorsqu'elles sont contrariées par des influences extérieures, elles n'en travaillent pas moins de leur mieux à sa conservation. Donc, régulièrement, les puissances des êtres sont adaptées à leur fin naturelle, c'est-à-dire qu'elles contribuent à lui procurer ou à lui conserver sa bonté.

Accidentellement, il arrive sans doute, que l'action de l'une ou l'autre puissance soit contraire aux exigences et aux besoins de l'ensemble, et alors l'action de cette puissance est, pour le sujet qui la subit, un *mal*, attendu que *le mal* est, par définition, l'absence d'une perfection naturelle ; mais, tant qu'un sujet existe, l'inadaptation de ses puis-

(1) *De Verit.*, q. 21, art. 3, C.

sances à sa fin naturelle n'est jamais que partielle et accidentelle et, dès lors, la nature elle-même demeure bonne. En conséquence, il reste acquis que tout être de la nature est bon.

Considérons, par exemple, un organisme vivant.

Régulièrement, les organes sont ajustés à la constitution du sujet, leurs fonctions adaptées aux besoins de son entretien et de son développement. Donc les organes sont bons, leur fonctionnement est bon ; l'organisme est adapté à sa fin naturelle, il est bon.

Mais, que certaines cellules épithéliales de l'estomac se multiplient en des proportions désordonnées au détriment des tissus de l'appareil digestif; que la nutrition de l'organisme en soit troublée, s'ensuivra-t-il que l'organisme, comme tel, c'est-à-dire la nature du sujet organisé sera devenue mauvaise ? Non, l'organisme luttera de son mieux contre les néoplasmes qui l'envahissent ; il tendra comme toujours, à la réalisation de sa fin naturelle et à sa conservation propre ; dût-il finalement succomber au mal qui le ronge, il n'en demeurera pas moins vrai que la tendance foncière de sa nature l'incline à la conservation de son être et que, par suite, tant qu'il vit, il demeurera *bon*.

— Quoi qu'il en soit, dira-t-on, un cancer d'estomac n'est jamais bon. Donc, il y a des choses qui ne sont pas bonnes.

En effet, un cancer d'estomac n'est jamais bon, pour la raison bien simple qu'un estomac fait toujours partie d'un organisme vivant et que, pour aucun organisme vivant, un estomac qui ne fonctionne plus régulièrement ne peut être bon.

Mais ces productions cancéreuses qui sont *mauvaises pour l'organisme*, dont elles troublent le fonctionnement, lorsque vous les considérez en elles-mêmes comme le font le biologiste ou le chimiste; lorsque vous suivez les processus de division cellulaire ou les réactions chimiques dont elles sont les facteurs ; pouvez-vous dire que ces productions ou

ces réactions soient mauvaises ? Non ; en elles-mêmes ces cellules sont bonnes, la nature de ces composés chimiques est bonne ; le jeu de leurs forces physico-chimiques est bon. La loi ne souffre donc point d'exception : tout être est bon, formellement bon (1).

2° *Argument intrinsèque.* Toute opération a un terme positif, c'est-à-dire qu'elle produit une réalité et, suivant le cours naturel des choses, contribue au perfectionnement et par conséquent à la bonté du sujet qui l'émet.

Tantôt l'opération est immanente et perfectionne directement le sujet qui la produit ; tantôt, elle est transitive et perfectionne un sujet autre que l'agent, mais alors, en vertu de la loi générale de l'action et de la réaction, l'agent devient à son tour le sujet d'une réaction qui le perfectionne.

En tout état de cause, une opération est, directement ou indirectement, un principe naturel de perfection pour l'agent qui la produit.

Or, il n'y a point d'être qui ne soit principe d'opérations. Donc, il n'y a point d'être qui ne soit bon.

Encore une fois, interrogez les faits, examinez les catégories de l'être, vous n'en trouverez pas une qui ne contribue à répandre la bonté dans la nature. Dans le monde matériel, la quantité, la position des corps dans l'espace, leur durée dans le temps, leurs actions mutuelles avec la passivité qu'elles supposent, — permettent ou favorisent le déploiement de leurs forces : ces forces contribuent au perfectionnement des êtres.

Dans le monde des esprits, la pensée, l'amour, la science, la vertu, sont autant de principes de perfection.

Dans les composés, la partie est bonne pour le tout, le tout est bon pour la partie, l'union des parties est bonne pour les parties unies. La substance est bonne pour les accidents ; les accidents sont bons pour la substance (2).

(1) Cfr. S. Thomas, *De Verit.*, q. 21, a. 2, C.
(2) Cfr. Harper, *The metaphysics of the School*, I, p. 494.

La bonté a donc la même extension que l'être.

*3me argument.* Dans les arguments qui précèdent, nous avons eu surtout en vue le perfectionnement accidentel des êtres, qui est principalement la raison formelle de leur bonté.

Néanmoins, l'être substantiel, même envisagé en sa substance, est bon.

En effet, l'existence est un acte perfectif de l'essence. Or, tout acte perfectif est un principe de bonté. Donc tout être substantiel est bon, ne fût-ce que parce qu'il existe.

Saint Thomas insiste à diverses reprises sur cet argument. Il considère l'essence soit à l'état potentiel, soit à l'état actuel : à l'état potentiel, elle a, dit-il, une sorte de penchant à exister ; à l'état actuel, elle tend à conserver son existence. Il n'est donc pas un seul sujet dont on ne doive affirmer qu'il est bon (1).

Si tout être est bon, qu'est-ce donc que le *mal ?* Comment un sujet peut-il être *mauvais ?*

**123. Le mal : la nature du mal.** — L'existence du mal dans le monde n'est pas niable ; il nous heurte à chaque

(1) " Cum ratio boni in hoc consistat quod aliquod sit perfectivum alterius per modum finis ; omne id quod invenitur habere rationem finis, habet et rationem boni. Duo autem sunt de ratione finis : ut scilicet sit appetitum vel desideratum ab his quae finem nondum attingunt, aut sit dilectum, et quasi delectabile ab his quae finem participant..... Haec autem duo inveniuntur competere ipsi esse. Quae enim nondum esse participant, in esse quodam naturali appetitu tendunt : unde et materia appetit formam. Omnia autem quae jam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, et ipsum tota virtute conservant.... Ipsum igitur esse habet rationem boni. Unde sicut impossibile est quod sit aliquod ens quod non habeat esse, ita necesse est quod omne ens sit bonum ex hoc ipso quod habet esse. „ *De Verit.* q. 21, art. 2, C.

" Omne ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum ; quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni. Unde sequitur omne ens, in quantum hujusmodi, bonum esse. „ *Summ. theol.*, 1a, q. 5, art. 3, C.

On est tenté de se demander si l'insistance que saint Thomas met à répéter cet argument n'est pas exagérée, attendu que, selon ses propres enseignements, le perfectionnement accidentel d'un être est seul, à proprement parler, la raison de sa bonté.

pas ; de tout temps, il a fourni matière à objections contre la bonté de la Providence.

Mais si toute nature est bonne, comment le mal peut-il exister ?

Le *manque d'adaptation* d'une partie à son tout naturel, d'une action, d'une force, d'un organe au but de l'ensemble, voilà le *mal*.

Le *mal* n'est donc pas une entité absolue, il est essentiellement *relatif* : il est l'absence d'un bien exigé par le développement normal de la nature d'un être.

Les philosophes de l'École l'appellent une *privation*.

La notion de *privation*, « privatio », « defectus », contient implicitement celle d'un sujet, et désigne expressément la négation d'une perfection qui est naturelle à ce sujet. « Privatio est negatio debiti inesse alicui subjecto ».

Or, le mal est une *privation* (1). Il est, dit saint Thomas, l'absence d'un bien naturel à un être : « Malum est defectus boni quod natum est et debet haberi ». « Malum est privatio ordinis ad finem debitum ». (2)

Dans son acception concrète, le mal, en effet, suppose une réalité positive, celle du sujet qu'il affecte ; mais dans son acception formelle, le mal, comme tel, *malitia*, est essentiellement *négatif*, ou, plus exactement, *privatif*.

Lorsque nous disons, par exemple, qu'un cancer d'estomac est un mal, que voulons-nous signifier ?

Pour l'estomac, le cancer est un mal : l'estomac, l'organisme pourvu d'un estomac, sont le sujet que le mal présuppose.

Le cancer n'est pas une entité absolue mauvaise : considérés au point de vue de leur provenance anatomique, les

(1) La privation est une négation, mais toute négation n'est pas une privation. Celle-ci est la négation d'une réalité que, d'après les exigences de sa nature, le sujet devrait posséder. L'absence de la vision chez un minéral est une négation pure et simple ; chez l'homme, elle est un défaut, une privation, un mal.

(2) *Summ. theol.* 1ª, q. 49, art. 1, C.

cancers sont des productions épithéliales qui dérivent des épithéliums normaux de l'économie : aussi a-t-on pu comparer leur mode de formation à celui des involutions glandulaires qu'on voit régulièrement se produire au cours de la vie embryonnaire. Dans les deux cas, on voit, en effet, les cellules de la couche génératrice de l'épithélium se multiplier et former ainsi des bourgeons qui pénètrent peu à peu dans le tissu conjonctif adjacent. Si la néoformation cancéreuse présente un caractère pathologique, c'est que, au lieu de s'adapter harmonieusement au développement de l'ensemble, elle fait irruption dans les téguments voisins et y exerce une action destructive. La *privation* — plus ou moins complète et consécutive au néoplasme cancéreux — d'organes naturels et de fonctions naturelles, voilà le mal.

De même, lorsque nous disons que le mensonge est un mal, nous ne voulons pas dire que la pensée de l'auteur du mensonge soit mauvaise, ni que sa parole soit mauvaise, mais nous entendons affirmer qu'il y a un manque de conformité entre la pensée et l'expression, et ultérieurement un manque d'adaptation de la parole aux légitimes exigences de la vie sociale : en ce *manque d'adaptation* réside la malice du mensonge.

Nous avons dit quelle est la nature du mal : quelles en sont les causes ?

**124. Les causes du mal.** — D'après ce qu'on vient de voir, le mal suppose donc une cause *matérielle* ou *subjective* qui est bonne : la nature qui par le mal subit une privation.

Le mal n'a point, à proprement parler, de cause *formelle :* en effet, le propre de la *forme* ou de la *cause formelle* est de communiquer à un sujet la réalité à raison de laquelle il est ce qu'il est. Or, le mal n'est point une réalité. Donc il serait contradictoire de lui attribuer une cause formelle ;

« causam formalem malum non habet, sed est magis privatio formae. » (1)

Il n'a pas davantage de cause *finale* : « Nec causam finalem habet malum, sed magis est privatio ordinis ad finem debitum » (2). En effet, le mal consiste précisément dans l'inadaptation d'une chose ou d'une action à sa fin naturelle.

Le mal a-t-il une cause *efficiente ?*

Évidemment oui, car sinon, comment se produirait-il ?

Mais, d'autre part, le mal n'est rien de positif. Or, conçoit-on une efficience qui n'aurait point d'effet *réel, positif ?*

Aussi saint Augustin préfère-t-il dire que le mal n'a pas de « causa efficiens », mais plutôt une « causa *deficiens* » (3).

La solution de la difficulté revient à dire que le mal n'est pas l'effet naturel, direct, mais la suite accidentelle, indirecte, de l'efficience.

Développons cette proposition :

Il ne peut y avoir de cause essentiellement mauvaise ; toute cause efficiente est, en elle-même, bonne et ne peut produire *directement* qu'un effet bon : Car, un agent n'est cause que dans la mesure où il est en acte. Or, dans la mesure où il est en acte, l'être est *bon*. Donc, la cause efficiente du mal ne peut être que bonne.

Il est impossible, d'ailleurs, qu'une cause ait pour terme direct de son action le non-être. Or, du moment que le terme de l'action est un être, il est bon, car tout être est bon. Donc, le terme direct d'une action n'est jamais un mal.

Le mal, comme tel, n'est jamais voulu.

(1) *Summ. theol.*, 1ª, q. 49, art. 1, C.

(2) S. Thomas, *l. c.* Saint Augustin dit excellemment : Mali enim *nulla natura est*, sed *amissio boni* mali nomen accepit. S. Aug., *de Civ. Dei*, XI, 9. Natura omnis, ut natura est, bona est. *Contra epist. fundament.*, c. 33.

(3) " Non est causa efficiens sed *deficiens* mali, quia malum non est effectio, sed *defectio*. „ *De Civ. Dei*, XII, 7.

Le chirurgien qui fait une amputation n'a pas pour but l'ablation d'un organe, mais la suppression d'un mal ; or, cette suppression est un bien.

L'homme qui volontairement met fin à ses jours ne veut pas directement et pour elle-même la cessation de la vie ; mais, sous l'empire d'une exaltation plus ou moins maladive, il se persuade que le malheur ou la honte qui l'accable est un mal plus grand que tous les maux imaginables ; la cessation de ce mal suprême lui apparaît alors comme un bien relatif, c'est-à-dire comme un moindre mal : ce bien relatif imaginaire le décide à s'enlever la vie (1).

Mais si une cause ne peut avoir, pour terme direct et naturel de son action, qu'un effet bon, elle peut, *indirectement*, *accidentellement* « *per accidens* » faire naître un mal.

Comment ?

D'une triple façon.

Dans l'action d'une cause efficiente, on distingue la cause, soit principale soit instrumentale, qui produit l'action, et le sujet qui la subit.

Or, *a)* tantôt l'efficience est imparfaite, parce que la cause l'est, soit que le défaut soit inhérent à la cause principale, soit qu'il tienne à une cause instrumentale.

*b)* Tantôt la cause efficiente est parfaite, mais elle rencontre à son action un obstacle dans le sujet.

*c)* Tantôt, enfin, il n'y a de défaut ni dans l'agent ni dans le patient, mais l'effet de l'action est incompatible avec une perfection propre au sujet qui subit l'action et alors l'agent ne réalise son action qu'en éliminant du sujet cette perfection.

(1) " Non esse secundum se non est appetibile, sed per accidens, in quantum scilicet ablatio alicujus mali est appetibilis ; quod malum quidem aufertur per non esse ; ablatio vero mali non est appetibilis, nisi in quantum per malum privatur quoddam esse. Illud igitur, quod per se est appetibile, est esse ; non esse vero, per accidens tantum, in quantum scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet privari ; et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum . „ *Summ. theol.* 1ª, q. 5, a. 2, ad 3.

Ainsi, *a)* la marche de l'enfant est défectueuse, parce que sa force musculaire est insuffisamment développée ; celle du boiteux l'est parce qu'ici l'appareil locomoteur est incomplet.

*b)* Voici un artiste de talent ; son ciseau est parfait, mais dans le bois qu'il travaille, il y a un nœud : la statue sera manquée.

*c)* Mais la production du mal ne tient pas toujours à une imperfection soit de l'agent, soit du patient, soit de l'un et de l'autre à la fois.

En effet, les êtres de ce monde n'ont jamais qu'une perfection limitée : une forme spécifique détermine leur perfection essentielle, des dispositions plus ou moins nombreuses surajoutent chacune une perfection secondaire à leur perfection constitutive. Or, il est dans l'ordre naturel des choses que la production, dans un sujet, d'une forme nouvelle, exclut une perfection préexistante. L'École avait un adage consacré pour exprimer cette loi de la nature : *Generatio unius est corruptio alterius*. Il s'ensuit que la production parfaite d'un effet bon, entraîne nécessairement l'exclusion d'une perfection présupposée.

L'exclusion d'une forme préexistante est *pour le sujet de cette exclusion*, un *mal* ; et parce que la production du nouvel effet nécessite cette exclusion, la cause efficiente affirme sa supériorité par l'énergie même avec laquelle elle la réalise.

Donc, on le voit, la cause efficiente du mal n'est pas nécessairement imparfaite : Dieu lui-même peut être, dans le sens et sous les réserves que nous venons d'indiquer, l'auteur du mal physique dans le monde (1).

(1) " Causam per modum agentis habet malum, non autem per se, sed per accidens. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod aliter causatur malum in actione et aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum alicujus principiorum actionis, vel principalis agentis vel instrumentalis ; sicut defectus in motu animalis potest contingere, vel propter debilitatem virtutis motivae, ut in pueris, vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Malum autem in re aliqua causa-

Les Manichéens se méprenaient sur la nature du mal : ils le considéraient comme une entité essentiellement mauvaise, et faisaient remonter son origine à un premier principe qui, à son tour, devait être essentiellement mauvais et en opposition avec le Dieu infiniment bon.

**125. L'erreur manichéenne. — Son origine.** — Une fausse explication de la nature du mal et de sa provenance dans le monde a conduit les Manichéens à la conclusion qu'il doit y avoir, à l'origine des choses, deux Principes souverains, l'un bon, l'autre mauvais.

Voici, en substance, quel a été leur raisonnement :

Une cause bonne ne peut produire des effets mauvais ; il est donc impossible qu'un Dieu bon soit l'auteur du mal.

Or il n'est pas douteux qu'il y a du mal dans le monde.

Il y a donc des causes mauvaises.

Et de même que les causes d'où émane le bien appellent

tur quandoque ex virtute agentis, non tamen in proprio effectu agentis ; quandoque autem ex defectu ipsius vel materiae. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formae privatio, sicut ad formam ignis sequitur privatio formae aeris vel aquae.... Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicujus principii, ut dictum est, vel ex indispositione materiae, quae non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono, cui per se competit agere.

" Unde verum est quod malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali.„ *Summ. theol.*, 1ª, q. 49, art. 1, C.

" Id quod est per se intentum ab agente est quod aliquod bonum efficiatur ; unde bonum per se causam habet, sed defectus incidit praeter intentionem agentis. Hoc autem contingit tripliciter. Aut ex parte ejus quod intentum est ab agente, quod cum non compatiatur secum quamdam aliam perfectionem, excludit eam, ut patet in generatione naturali.... Aut ex parte materiae recipientis actionem, quae indisposita est ad consequendam perfectionem quam agens intendit inducere, ut patet in partubus monstruosis, et in artificialibus in ligno nodoso, quod non dirigitur ad actionem artificis ; unde remanet artificiatum aliquem defectum habens. Aut ex parte instrumenti, ut patet in claudicatione quia a virtute gressiva sequitur gressus distortus propter curvitatem cruris. „ *In 2 Sent.*, dist. 34, a. 3, C.

l'existence d'un Principe nécessaire, absolument bon : de même, les causes du mal sont essentiellement subordonnées à un autre Principe nécessaire, intrinsèquement et absolument mauvais.

De l'action antagoniste de ces deux Principes est sorti le monde, mélange de bien et de mal, de lumière et de ténèbres, d'ordre et de désordre (1).

**126. Réfutation de l'erreur manichéenne.** — Le manichéisme part d'une fausse supposition et il aboutit à des conclusions intrinsèquement contradictoires.

1. *Le manichéisme part d'une fausse supposition.* — Le mal n'est pas une réalité positive qui, à l'instar du bien, exigerait une cause efficiente directe. Toute efficience produit un effet qui, en soi-même, est bon et n'est jamais mauvais que par rapport aux exigences spéciales du sujet qui le reçoit. — Que l'on se rappelle l'exemple des néoplasmes cancéreux, bons en eux-mêmes comme produits cellulaires, mauvais seulement pour l'organisme dont, accidentellement, ils détruisent les tissus normaux.

Une cause bonne explique donc suffisamment, par les résultats indirects et accidentels de son action, la présence du mal dans le monde ; en conséquence, il est faux qu'il faille, pour rendre compte du mal, assigner à chaque effet mauvais une cause immédiate positivement mauvaise, et affirmer l'existence, au-dessus des causes contingentes du mal, d'un Principe qui serait le Mal absolu. Ces deux conclusions du manichéisme sont même contradictoires.

2. *Les deux conclusions du manichéisme sont en elles-mêmes contradictoires.* — En effet : *a)* Supposé par impossible qu'il existât des causes efficientes intrinsèquement mauvaises, elles n'agiraient point sans produire quelque

(1) Lire Saint Augustin, *Contra epistolam Manichaei, quam vocant fundamenti*, cc. 3 et seqq.

chose de positif : une action sans terme positif ne se conçoit pas.

Or, le terme effectif de cette action, par le fait même qu'il serait positif, serait bon.

Donc les causes présumées du mal, que l'on disait absolument mauvaises, produisent quelque chose de bon ; dès lors, elles ne sont pas absolument mauvaises.

*b)* Un principe suprême qui serait le Mal et ne serait que le Mal est une contradiction dans les termes.

En effet, nous l'avons fait voir plus haut, le mal envisagé dans sa réalité concrète, présuppose nécessairement un sujet (cause matérielle), celui-là même qu'il dépouille d'une perfection naturelle.

Or, à raison de ce qu'il est, *à raison de sa nature*, tout être est bon.

Donc il n'est pas possible qu'un être existe qui soit le Mal absolu.

Comment et dans quel sens *Dieu* est-il l'auteur du mal physique ? Comment et pourquoi permet-il le mal moral ? Nous ne pouvons traiter ces questions ici : elles sont du ressort de la Théodicée et de la Morale (1).

(1) Il nous suffira de formuler ici les principes à l'aide desquels se résolvent, à la suite du docteur d'Hippone, ces deux problèmes :

1° Rien n'empêche que Dieu soit l'auteur du mal physique, car ce qui est un mal physique pour une nature particulière n'en est pas un pour l'ensemble de l'univers ; au contraire, les maux physiques contribuent à l'ordre général.

Or, les desseins providentiels ont pour premier objet l'ordre général.

Donc ce que, dans une acception relative, on appelle " mal physique „ est, à tout prendre, un bien et, dès lors, Dieu peut le vouloir.

" Universa valde bona sunt, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. In qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur bonis. „ S. Aug., *Enchiridion*, cc. 10 et 11.

Cur ergo, inquis, quod naturae Deus dedit, tollit corruptio ? Non tollit nisi ubi permittit Deus : ibi autem permittit, ubi id ordinatissimum et justissimum judicat pro rerum gradibus et meritis animarum..... Si pul-

## III

### EXAMEN DE QUELQUES QUESTIONS COMPLÉMENTAIRES

**127. Le bien considéré comme idéal.** — Dans les pages précédentes, on a considéré le bien comme *fin*, terme de l'appétition naturelle des êtres.

On peut le considérer aussi à un point de vue différent, comme *cause idéale* ou *exemplaire*.

Nous jugeons de la bonté relative des choses d'après un certain idéal que nous nous faisons de leur bonté absolue. Nous jugeons de la bonté d'une montre, d'un artisan, d'un

chritudinis harum rerum infimarum ordinem et modos posset capere sensus noster atque memoria, ita nobis placeret, ut defectus quibus distinguitur nec corruptiones vocare auderemus (S. Aug. *Contra Epist. fund.*, 41).

2° L'unique cause du mal moral, c'est une défaillance du libre arbitre de l'homme. Dieu n'en est ni directement ni indirectement responsable. Il n'en est pas directement responsable, car, loin de la vouloir, Il l'interdit. Il n'en est pas indirectement responsable, car il est sage de la permettre : le libre arbitre, avec les abus qu'il occasionne, est en effet préférable au règne absolu de la fatalité.

" Omnia Deus et bona fecit et bene ordinavit ; peccatum autem non fecit : et hoc est solum quod dicitur malum, voluntarium nostrum peccatum. Est et aliud genus mali, quod est poena peccati. Cum ergo duo sint genera malorum, peccatum et poena peccati, peccatum ad Deum non pertinet, poena peccati ad vindicem pertinet. Etenim ut bonus est Deus, qui omnia constituit, sic justus est ut vindicet in peccatum. Cum ergo omnia optime sint ordinata, quae videntur nobis nunc adversa esse, merito contigit hominis lapsi, qui legem Dei servare noluit. Animae enim rationali, quae est in homine, dedit Deus liberum arbitrium. *Sic enim posset habere meritum*, si voluntate, non necessitate, boni essemus. *Cum ergo oporteat non necessitate sed voluntate bonum esse*, oportebat ut Deus animae daret liberum arbitrium „ (Aug. *Acta contra Fortunatum manichaeum. Disputatio primae diei*, n. 15). " Ad providentiam Dei pertinuit ut ex libero arbitrio venientia mala voluntatis permitteret. Tanta quippe est omnipotentia ejus voluntatis, ut etiam de malis possit facere bona, sive ignoscendo, sive sanando, sive ad utilitatem piorum coaptando atque vertendo, sive etiam justissime vindicando „ (S. Aug. *De continentia*, c. 6, n. 15).

soldat, d'après le degré de conformité de la montre, de l'artisan, du soldat, avec l'idée-type d'une montre parfaite, d'un artisan accompli, d'un soldat parfait.

Or, qu'est cet idéal de bonté ? D'où nous vient-il ?

Nous le formons nous-mêmes ; il nous vient de l'expérience. Sachant qu'une montre est faite pour marquer l'heure, un artisan pour exercer son métier, un soldat pour défendre la patrie par les armes, nous nous formons une idée abstraite des conditions que doit réunir une montre pour répondre à sa destination, un homme de métier pour être habile dans sa profession, un soldat pour être apte à remplir les devoirs de la vie militaire. L'ensemble de ces conditions forme le type de la bonne montre, du bon artisan, du bon soldat. Un sujet est jugé *bon* quand il réunit toutes les qualités comprises dans le type ; il n'est pas bon sans réserve si une ou plusieurs de ces qualités lui font défaut ; au contraire, il devient *mauvais* dans la mesure où elles lui manquent.

Or, il est aisé de voir que cette façon d'apprécier la bonté des êtres d'après leur degré de conformité avec un idéal présupposé, ne diffère *pas essentiellement* de celle qui consiste à en juger d'après leur adaptation à leur fin.

En effet, une chose est dite bonne, parfaite, quand elle est tout ce qu'elle doit être, quand elle a tout ce qu'elle doit avoir pour être exactement conforme au type idéal que nous nous en faisons.

Mais elle est tout ce qu'elle doit être, elle a tout ce qu'elle doit avoir, pour être exactement conforme à l'idée-type que nous nous en faisons, lorsqu'elle est adéquatement adaptée à sa fin.

**128. La bonté divine et la bonté des êtres créés.** — Chaque être a sa bonté propre, qui lui appartient intrinsèquement, formellement. Mais il y a un Bien absolu auquel doivent finalement aboutir, d'une manière explicite

ou implicite, toutes les tendances naturelles des êtres. Ce bien absolu la conscience morale de l'humanité l'appelle Dieu.

En effet, le bien est ce qui met en mouvement les tendances naturelles des êtres. Or, ce bien est un bien absolu, c'est-à-dire un bien qui n'est plus subordonné à aucun autre, ou c'est un bien relatif. Si ce bien est absolu, suprême, notre thèse est établie. Si ce bien est un bien relatif, il n'a le caractère de bien qu'en vertu de sa relation avec le bien absolu. C'est donc toujours celui-ci qui, en dernier ressort, est le principe de ce qu'il y a de bon dans le bien fini et, par conséquent, c'est toujours lui qui implicitement sinon explicitement, fait l'objet de la tendance naturelle des êtres.

Toute chose a donc sa bonté propre à raison de laquelle nous la considérons commme *intrinsèquement* bonne. Mais toute chose participe aussi, par mode d'assimilation imparfaite et éloignée, à la bonté divine, et, dans ce sens, nous pouvons moyennant une dénomination *extrinsèque*, la dire bonne, de la bonté divine.

Dieu est, de plus, la *cause idéale suprême* de tout bien créé. Nous savons en effet, que le Créateur, dans sa sagesse, a imprimé à ses œuvres une ressemblance, lointaine sans doute mais réelle, avec sa bonté infinie.

Saint Thomas demêlant le vrai et le faux de l'idéalisme platonicien, écrit :

Plato opinabatur bonum esse separatum praeter bona particularia, et hoc ponebat esse per se bonum, sive ideam, cujus participatione omnia bona dicerentur... Si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis ; et sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae. Quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest.

Sic ergo dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona bonitate creata formaliter sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exemplari (1).

(1) *De Verit.*, q. 21, art. 4.

Sous les réserves que saint Thomas vient de rappeler, nous pouvons conclure cette étude par le mot de saint Augustin : « Bonum hoc et bonum illud ; tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes ; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed *bonum omnis boni* (1) ».

## § 6

### RAPPROCHEMENT DE L'ÊTRE ET DE SES PROPRIÉTÉS TRANSCENDANTALES

**129. Distinction entre l'être et ses propriétés transcendantales.** — L'être n'est pas comparable à un genre, observe saint Thomas. En effet, le genre est commun à plusieurs espèces qui comprennent des caractères autres que ceux du genre.

Or, en dehors de l'être, il n'y a rien qui soit autre que l'être : car tout caractère différentiel serait évidemment un être.

Donc l'être n'est pas un genre et, par conséquent, les propriétés transcendantales de l'être ne sont pas comparables à des espèces rangées sous le genre être.

Elles ne sont pas davantage comparables à des accidents réellement distincts de leur substance. Car, encore une fois, les accidents sont des êtres comme la substance est un être.

Les propriétés transcendantales ont donc le même contenu réel, que l'être dont elles sont les propriétés.

Enfin, elles ne sont pas assimilables aux catégories, multiples départements dont l'ensemble forme l'étendue de l'être : en effet, les propriétés transcendantales ont chacune la même extension que l'être lui-même.

Que sont donc ces propriétés comparativement à l'être ? Elles ont la même compréhension et la même extension que

(1) *De Trinit.*, VIII, 3.

l'être, mais chacune d'elles fait ressortir un aspect particulier de l'être : « Dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur... ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens » (1).

Entre l'être et ses propriétés transcendantales, il n'y a donc point de distinction réelle, mais une distinction *logique* seulement ; la distinction n'est cependant pas purement logique ; elle est *virtuelle*, quoique *incomplète*, dans le sens défini plus haut (77).

**180. Il y a trois propriétés transcendantales et trois seulement.** — Puisque les propriétés transcendantales n'ajoutent à l'être aucune détermination positive, comment peuvent-elles l'affecter ? De deux manières : d'abord, en son entité *absolue*, elles peuvent l'affecter d'une *négation ;* puis, tout en le laissant intact en son entité absolue, elles peuvent lui superposer une *relation*. On chercherait vainement un troisième moyen de modifier l'être, sans cependant rien lui ajouter.

Or, affecté d'une *négation*, l'être est un ; l'unité est la négation de la division interne de l'être.

Affecté d'une *relation*, l'être est *vrai* et *bon*.

D'une part, la relation exige deux termes corrélatifs et, d'autre part, l'être s'étend à tout. En conséquence, le terme corrélatif de l'être doit aussi s'étendre à tout.

Abstraction faite de Dieu, dont on n'est pas en droit de postuler l'existence, qu'y a-t-il au monde qui s'étende à tout ? L'intelligence humaine, capable de tout connaître ; la volonté humaine, capable de tout vouloir.

L'être en rapport de conformité avec une conception de l'intelligence qui le représente, tel qu'il est, est *vrai ;* l'être en rapport de convenance avec une appétition de la volonté, est *bon*.

(1) *De Verit.*, q. 1, a. 1, C.

Il y a donc trois propriétés transcendantales de l'être, et trois seulement.

Lorsque l'on considère les propriétés de l'être à un point de vue synthétique universel, on aboutit à la même conclusion.

En effet, les êtres ont tous avec la Cause suprême trois relations et trois seulement :

*La première* consiste dans leur relation avec la cause *efficiente* première, de laquelle ils tiennent ou peuvent tenir leur être, ce qui fait qu'on les appelle des *êtres* ou des *choses ;* c'est là leur relation première et fondamentale.

*La seconde* les met en rapport avec la cause *exemplaire* suprême, d'après laquelle tout a été réalisé ou se trouve être réalisable : cette relation des êtres c'est leur *vérité.*

*La troisième* relation transcendantale met les êtres en rapport avec leur *fin* dernière, c'est leur *bonté* (1).

**131. Ordre de succession des propriétés transcendantales.** — La bonté est postérieure à la vérité. La relation de vérité nécessite la présence à l'esprit d'un type spécifique, mais la relation de bonté exige davantage. En effet, la relation de bonté est subordonnée à une influence réelle de l'objet bon sur la volonté ; or, la cause de cette influence, ne peut être une simple essence spécifique, ce doit être une chose existante. Donc, la bonté implique un élément de plus que la vérité et par suite elle est naturellement postérieure à la vérité.

La vérité, à son tour, est postérieure à l'unité.

En effet, la vérité présuppose une conception intellectuelle ; or, tout objet de conception intellectuelle est un, « unumquodque intelligibile est in quantum est unum » ; donc la vérité est postérieure à l'unité.

En conséquence, l'ordre naturel des propriétés transcendantales est le suivant : l'être est *un*, *vrai*, *bon* (2).

(1) Cfr. Lessius, *de Perfect. divinis,* lib. 6, c. 4, nº 33.

(2) Considerando verum et bonum secundum se, sic verum est prius

## § 7

### LES PREMIERS PRINCIPES

**132. Notion des premiers principes.** — Lorsque l'intelligence compare l'être et l'objet des autres notions transcendantales, la chose, l'un, le vrai, le bien, elle voit immédiatement : que l'être est quelque chose ; que l'être est un ; que l'être est vrai ; que l'être est bon.

Lorsqu'elle conçoit simultanément un être et ce qui n'est pas lui, elle voit aussitôt que l'être est opposé au non-être et l'exclut.

Ces relations objectives dont la nécessité s'impose immédiatement à tous dès que les termes en sont présents à l'esprit, quelle que soit d'ailleurs la réalité d'où ces termes sont abstraits, ce sont les *principes premiers*.

Envisagées objectivement ces relations sont *métaphysiques ;* l'objet sur lequel elles sont fondées, l'être, n'a plus, en effet, ni propriétés sensibles, ni quantité ; l'abstraction mentale l'a dépouillé et de celle-ci et de celles-là.

L'expression mentale de ces relations métaphysiques donne les *premiers principes logiques*.

Avec Aristote, on peut ramener à trois les caractères distinctifs d'un premier principe.

1° La relation qu'il contient *s'impose* d'évidence *à tous*,

bono secundum rationem, cum sit perfectivum alicujus secundum rationem speciei ; bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in re ; et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, et se habet quodammodo per additionem ad illa, et sic bonum praesupponit verum. Verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur ; unumquodque autem intelligibile est inquantum est unum ; qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit Philosophus in 4 Metaph. Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur : quod post ens est unum, deinde verum, deinde post verum, bonum. *De Verit.*, q. 21, art. 3, C.

à l'ignorant comme au savant, à celui qui est de mauvaise foi aussi bien qu'à celui qui est de bonne foi : du moment qu'on en possède les termes, il est physiquement impossible de ne point l'apercevoir ou de la méconnaître. On a pu nier la vérité des principes en paroles, on ne l'a jamais contestée sincèrement.

2° *Elle n'est conditionnée par aucune supposition particulière :* chaque fois que la pensée est en éveil, n'importe l'objet sur lequel elle s'exerce, le premier fruit de son travail d'abstraction c'est toujours l'être, le non-être, l'objet des notions transcendantales ; les premiers principes ne sont donc tributaires d'aucune réalité déterminée, ils jaillissent indifféremment de n'importe quel objet de la pensée.

3° Enfin, les premiers principes sont *immédiats :* il ne faut ni le secours d'autrui ni aucune analyse personnelle pour les comprendre, il ne faut que la mise en présence de leurs deux termes pour mettre en plein jour leur vérité et leur nécessité (1).

Il importe de ne point confondre ces premiers principes avec les *principes des sciences particulières* (2). Ceux-ci ne sont premiers que dans un ordre restreint de connaissances : ils sont tirés, par analyse, d'un objet plus ou moins déterminé sur lequel se concentre une science spéciale et ne sont pas absolument incontestables ; en fait, il n'en est peut-être pas un qui n'ait été contesté. La contestation qui surgit à leur sujet peut et doit alors être vidée moyennant un appel aux premiers principes, en sorte que les premiers principes sont à la fois la règle directrice suprême et la dernière sauvegarde de tout le savoir.

On a l'habitude de distinguer trois premiers principes.

(1) Voir SAINT THOMAS, *Comm. in X Metaph.* lib. IV, lect. 6.
(2) MERCIER, *Logique*, pp. 77-79.

**133. Trois premiers principes.** — 1° Les formules : L'être est quelque chose ; l'être est un ; l'être est vrai ; l'être est bon : ont un sujet et un attribut matériellement identiques ; elles ont donc un objet réellement unique, la relation d'identité.

En effet, on l'a vu précédemment, l'objet des notions de chose, d'unité, de vérité, de bonté n'ajoute à l'être aucune réalité : c'est toujours le même être présenté à la pensée sous des aspects différents.

Dès lors, les quatre principes énoncés à l'instant, ont réellement le même sujet et le même attribut ; ils traduisent, chacun à leur façon, cette relation d'identité : L'être est ce qu'il est ; ce qui est, est : *principe d'identité.*

On comprend, d'après ces explications, que le principe d'identité n'est pas une tautologie. En effet, s'il est vrai que, en chacune des formules énoncées tout à l'heure, le sujet et le prédicat sont réellement les mêmes, néanmoins ils diffèrent entre eux logiquement.

Dans la formule : « L'être est une chose », *ens est res,* le sujet exprime la réalité avec l'existence qu'elle possède ; le prédicat n'exprime que la réalité de ce sujet, sans toutefois en exclure l'existence : les deux termes sont matériellement les mêmes, mais formellement ils sont différents.

« L'être est un » : Le prédicat *un*, est en réalité l'être même que le sujet exprime, mais il présente cet être à la pensée sous l'aspect de l'indivision : identité réelle, mais diversité logique des deux termes ; donc point de tautologie.

« L'être est vrai » : Le *vrai* c'est l'être considéré en conformité avec son type abstrait. Le prédicat et le sujet sont donc deux présentations objectives d'un même type, l'une fournie par une perception actuelle, l'autre élaborée précédemment mais réapparaissant à cette heure à la pensée : entre les deux il y a identité réelle, mais il n'y a pas identité logique : donc point de tautologie.

« L'être est bon » : Dans cette dernière formule l'attribut *bon* est toujours l'être, mais considéré comme objet de volonté ; encore une fois, les deux termes ne diffèrent pas par leur contenu réel, mais par la manière de le mettre au jour ; pour être une formule d'identité, le principe n'est donc pas une tautologie.

Le principe mathématique : « Le tout est la même chose que ses parties réunies » est une application immédiate du principe d'identité.

Aristote a condensé en ces termes le principe d'identité : Δεῖ πᾶν τὸ ἀληθὲς αὐτὸ ἑαυτῷ ὁμολογούμενον εἶναι πάντῃ. Oportet omne verum sibi ipsi omnino consentiens esse (1).

2° Le rapprochement de l'être et du non-être donne naissance au *principe de contradiction : Il est impossible que ce qui est ne soit pas ; que ce qui n'est pas, soit.*

Ou mieux, suivant l'énoncé d'Aristote, Τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ. Impossibile est idem eidem et secundum idem simul inesse et non inesse. *Il est impossible qu'un même sujet, considéré sous un seul et même rapport, possède et ne possède pas à la fois une même réalité.* D'où l'énoncé logique : *On ne peut affirmer et nier à la fois d'un même sujet un même attribut,* ou le suivant : *On ne peut donner à un même sujet des attributs dont l'un est la négation de l'autre.*

3° L'immédiateté de la relation de contradiction permet de voir aussitôt que, entre l'être et le non-être il n'y a point de milieu. L'énoncé de cette proposition s'appelle communément le *principe du tiers exclu.*

Aristote formule le même principe en ces termes : Ἀντιφάσεως μὲν μηθὲν ἐστι μεταξύ, τῶν δὲ ἐναντίων ἐνδέχεται, ὅτι μὲν οὐ ταὐτὸν ἀντίφασις καὶ τἀναντία δῆλον.

(1) *Analyt. pr.*, I, 32.

Contradictionis nihil intermedium est, admittunt autem contraria : unde patet contradictionem et contraria idem non esse. *Entre deux contradictoires il n'y a point d'intermédiaire ; d'où il ressort que la contradiction et l'opposition entre contraires ne sont pas la même chose* (1).

Tels sont donc les trois principes que l'on est convenu d'appeler les *premiers principes*.

Insistons un moment encore sur le sens rigoureux du principe de contradiction.

**134. Le principe de contradiction fait abstraction du temps.** — Assez généralement les auteurs donnent au principe de contradiction cette expression : Une chose ne peut *en même temps* être et n'être pas. Ils se figurent être ainsi les interprètes fidèles du texte aristotélicien (2) dont ils traduisent le mot ἅμα par *simultanément*, *au même moment*.

Il semble, en effet, à première vue, qu'un adverbe de temps soit indispensable à la vérité du principe ; n'est-il pas vrai que, à des moments différents, un corps peut être chaud et pas chaud ; un organisme, vivant ou mort ; un homme, vertueux et pas vertueux ?

Et cependant la circonstance de *temps* n'entre pas dans l'expression rigoureuse du principe de contradiction.

Un même sujet n'admet pas des attributs contradictoires : voilà le principe.

Or, il est manifeste, que ni à un moment donné, ni à des moments différents, un *même* sujet ne peut recevoir des attributs contradictoires.

Comment, d'ailleurs, le principe aurait-il une portée *transcendantale*, c'est-à-dire, comment dépasserait-il en extension toutes les catégories, s'il était subordonné à la catégorie du temps ?

Mais pour voir comment le principe se vérifie toujours,

(1) *Metaph.* IX, 4. Cfr. *Logique*, n. 66.
(2) *Metaph.* III, 3.

abstraction faite de toute condition temporelle, il est essentiel de souligner, dans l'énoncé, les mots : un *même* sujet. Aristote prend la précaution de dire *le même sujet, considéré sous le même rapport*, τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. Un sujet, considéré comme étant *formellement le même*, ne peut à la fois avoir et n'avoir pas une même note. — Il serait absurde de lui donner deux attributs contradictoires.

La vérité du principe ainsi entendu est indiscutable. De deux choses l'une, en effet : ou les prédicats attribués au sujet lui sont *essentiels*, ou ils ne lui conviennent que d'une façon *accidentelle*.

Or, les relations *essentielles* sont *éternelles*, c'est-à-dire indépendantes de toute circonstance temporelle ; c'est là un de leurs caractères distinctifs : « Universalia sunt aeterna, in quantum abstrahunt ab omni tempore. »

Donc l'énoncé d'une relation essentielle est évidemment indépendant du temps.

Mais même lorsque le prédicat n'a avec le sujet qu'une liaison *contingente*, l'énoncé du principe de contradiction n'est point conditionné par le temps. Il est vrai, par exemple, nécessairement vrai, éternellement vrai, qu'un sujet, supposé *formellement* le même, ne peut être chaud et pas chaud, vivant et mort, vertueux et non vertueux.

Sans doute, un sujet, soumis à des influences différentes, c'est-à-dire *formellement* différent, sera chaud ou froid, vivant ou mort, vertueux ou non vertueux selon la diversité d'influences qu'il subit et, par conséquent, selon le moment où ces influences s'exercent. Mais, supposé que, à des moments différents, un sujet donné fût *formellement* le même, il serait impossible de lui attribuer, à ces moments différents, la possession et l'exclusion d'un même prédicat, celui-ci fût-il contingent.

Donc, en aucun cas, le temps n'est essentiel à l'énoncé du principe de contradiction. Le mot d'Aristote ἅμα, signifie *à la fois*, *ensemble*, et non pas *en même temps*.

**135. La primauté absolue du principe de contradiction.** — Les principes énoncés plus haut sont, dans toute la rigueur de l'expression, des principes *premiers*. Cependant, au point de vue critériologique, il faut dire avec Aristote que le principe de contradiction est le plus certain de tous et la pierre de touche qui sert à éprouver la certitude de tous les autres.

« Ce principe est le plus certain de tous, écrit le philosophe ; *αὕτη δὴ πασῶν ἐστὶ βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν*. Il est impossible à qui que ce soit de se dire que la même chose est et n'est pas, *ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι.* » Aussi considère-t-on ce principe comme la norme suprême de toute proposition qui a besoin de démonstration. La nature le forme spontanément et il est le principe même des autres axiomes. *Διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνύντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν · φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων.* (1)

Saint Thomas d'Aquin écrit à son tour :

" Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis ; et super hoc principio omnia alia fundantur „ (2).

Nous ne voulons pas nous avancer plus loin sur ce terrain : la question de la subordination des principes au principe de contradiction appartient à la *Critériologie spéciale*.

(1) *Metaph.* III, 3.
(2) *Summ. theol.* 1. 2. q. 94, art. 2.

# TROISIÈME PARTIE

---

## Les êtres
## ou
## les principales divisions de l'être

**136. Avant-propos.** — Dans la Première Partie de cet ouvrage (pp. 137-144), on a fait l'énumération de multiples acceptions de l'être. Le moment est venu de les rapprocher. Cette étude comparative va faire l'objet de la *Troisième Partie*.

On s'y attachera particulièrement à mettre en présence l'un de l'autre :

l'être substantiel et l'être accidentel ;
l'être en acte et l'être en puissance ;
l'être nécessaire, infini, et l'être contingent, fini.

D'où trois chapitres intitulés :

*Chapitre I :* La substance et les accidents.
*Chapitre II :* La puissance et l'acte.
*Chapitre III :* Les êtres contingents, finis, et l'Être nécessaire, infini.

Un *Chapitre IV* sera consacré à quelques observations complémentaires.

Le *Chapitre I* sera subdivisé en *quatre paragraphes* qui auront respectivement pour objet :

§ 1. La substance.
§ 2. L'accident.
§ 3. Nature de la distinction entre la substance et l'accident.
§ 4. Les accidents.

# CHAPITRE I

## LA SUBSTANCE ET LES ACCIDENTS

—

## § 1

### LA SUBSTANCE

**137. Substance et accidents : aperçu général.** — « On se demande naturellement, écrit Aristote, si chacun de ces termes, *marcher*, *se bien porter*, *s'asseoir*, doit s'appeler être ou non être... On serait tenté d'en douter, car aucun de ces actes ne *subsiste pour soi* (καθ' αὐτὸ πεφυκός), aucun n'est séparable de la *substance* ; c'est plutôt à *celui* qui marche, à *celui* qui est assis, à *celui* qui est bien portant, que nous donnons le nom d'être... Ce qui est un être *dans l'acception première* du mot, ce qui n'est pas seulement *tel* être, mais *simplement*, *absolument l'être*, c'est la substance » (1).

Manifestement, parmi les réalités auxquelles nous attribuons la notion transcendantale d'être, il en est qui n'existent que dépendamment d'une autre réalité présupposée : tels sont les actes de marcher, de s'asseoir, de sentir, de penser, de vouloir, etc. auxquels Aristote faisait allusion tout à l'heure : la réalité de ces divers actes n'existe et ne se

(1) *Metaph.* VI, 1. " ὥστε τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὂν ἀλλ' ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη. " Illud proprie dicitur esse quod ipsum habet esse quasi in suo esse subsistens. Unde *solae substantiae proprie et vere dicuntur entia* ; accidens vero non habet esse sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur ;... accidens dicitur magis entis quam ens. „ S. Thomas, *Summ. Theol.* 1ª, q. 90, a. 2.

conçoit que dépendamment d'un être présupposé ; inévitablement nous les attribuons à quelque chose ou à quelqu'un qui marche, qui s'assied, qui sent, pense, veut. A plus forte raison, certaines modalités telles que la longueur, la largeur, la forme rectangulaire ou arrondie d'un corps étendu, ne sont réalisables et concevables que dépendamment de quelque chose qui est long, large, de forme rectangulaire ou ronde.

Les êtres qui n'existent et ne se conçoivent que dépendamment d'un être présupposé, nous les appelons des *accidents ;* l'être que les accidents présupposent, nous l'appelons *sujet* (ὑποκείμενον, sub-jectum, en néerlandais *onderwerp*) ou *substance.*

**138. Les adversaires de la distinction entre la substance et les accidents : Le phénoménisme.** — Un grand nombre de philosophes modernes jugent superflue la distinction entre la substance et les accidents.

Il y a, disent-ils, des phénomènes extérieurs, il y a des événements internes ; entre les premiers et entre les seconds il y a des rapports de succession, des actions réciproques : mais l'observation extérieure et la conscience ne renseignent pas autre chose.

Sous les phénomènes éphémères, vous supposez un fond inerte, permanent, vous l'opposez au flux d'actions qui s'écoule à la surface : vaine fiction que vous créez pour donner un nom à la collection des phénomènes sensibles du monde extérieur, à l'ensemble de la vie de l'âme ; vous vous laissez prendre au piège des apparences, lorsque vous prêtez aux « substances » une existence indépendante de l'imagination qui les produit.

Les métaphysiciens substantialistes doivent du reste en faire l'aveu : Que savent-ils de la substance, sinon qu'elle est *un quelque chose d'indéterminé, inconnu en soi,* qui sert de support aux accidents ? Or, à supposer qu'il existât un

pareil support à chaque groupe de phénomènes, à chaque série d'événements, de quoi nous servirait-il d'en parler puisqu'il nous est inconnu ?

Tel est, fidèlement résumé, le plaidoyer du phénoménisme contre la métaphysique substantialiste.

D'une part, absence de preuve tirée, soit de l'observation extérieure soit de la conscience, en faveur de la substantialité des êtres ou du moi conscient.

D'autre part, la facilité d'expliquer l'illusion psychologique qui a fait donner corps à ces fictions. Ajoutez à cela l'aveu des métaphysiciens qui déclarent que les substances leur sont inconnues.

Il serait malaisé d'exagérer l'importance du présent débat.

Peu de notions occupent, à l'égal de celle de substance, la pensée moderne : champions et adversaires se rendent compte qu'au succès ou à l'échec du substantialisme est lié le sort de la métaphysique.

Or, l'existence d'un pareil débat étonne de prime abord.

Est-il croyable que tant de penseurs de premier ordre, Hume, Stuart Mill, Spencer, Kant, Wundt, Paulsen, Comte, Littré, Taine aient vraiment méconnu le caractère substantiel des choses et du moi ? N'auraient-ils pas vu qu'ils se mettaient en révolte ouverte contre le bon sens ?

Est-il vraisemblable, par contre, que le génie d'Aristote ait été dupe de l'illusion naïve que doivent lui prêter les phénoménistes ? Et tous ces maîtres loyaux et intrépides, qui ont incorporé dans la philosophie scolastique la distinction péripatéticienne de la substance et des accidents et l'y ont conservée, des siècles durant, auraient-ils tous failli dans l'interprétation d'une élémentaire vérité de sens commun ?

On soupçonne qu'il doit y avoir de part ou d'autre, sinon de part et d'autre, des quiproquos, des méprises ; d'où sans doute un échange d'arguments et de réponses qui se perdent dans le vide.

Examinons ce débat de plus près et demandons-nous tout d'abord comment est né le phénoménisme. Sa filiation nous aidera à comprendre sa nature.

**139. L'origine du phénoménisme.** — Le phénoménisme est né du mariage de l'idéalisme et du positivisme.

L'*idéalisme* est la théorie qui enferme l'esprit humain dans la connaissance de ses propres idées et érige en principe l'incognoscibilité des réalités autres qu'elles.

L'idéalisme doit à Descartes sa première origine. Le philosophe français ne méconnaît pas la substantialité de l'âme. Il ne nie même pas la substantialité des corps, mais son idéogénie le conduit à mettre en doute la fidélité des notions que l'âme se procure à elle-même, par un travail tout subjectif, sur leurs propriétés et sur leur nature.

Locke combat l'idéogénie cartésienne, en ce sens qu'il attribue à l'expérience sensible une part dans la formation de nos idées ; mais, pour lui comme pour Descartes, les substances, en ce qu'elles ont de spécifique, échappent à la connaissance directe de l'esprit.

Pas plus que Descartes, cependant, Locke ne nie l'existence de substances en général, il nie seulement la perception immédiate de leur nature propre (1).

Hume est plus radical et une lecture hâtive de son célèbre ouvrage *A treatise on human nature*, donne aisément l'idée que le philosophe écossais n'admet que des états de conscience, soit des « impressions », soit des « idées déri-

(1) " Si nous connaissions, écrit-il, les substances de manière à saisir la constitution intime qui produit leurs qualités sensibles et la façon dont celles-ci découlent de celle-là, nos idées spécifiques des essences conduiraient, plus sûrement que l'expérience, à la découverte des propriétés des corps. Nous connaîtrions les propriétés de l'or, sans que l'or existât, ni qu'il fût soumis à nos expériences, absolument comme nous pouvons connaître les propriétés du triangle, sans nous enquérir si dans n'importe quel sujet matériel, il existe des triangles. „ Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Livre IV, ch. VI, § 11.

On avait reproché à Locke de mettre en question l'existence des sub-

vées des impressions ». Ces idées s'associent d'après leurs mutuelles affinités — ressemblance ; contiguïté dans le temps ou dans l'espace ; relation de cause à effet — et il n'est pas besoin de recourir, pour expliquer leur existence et leur association, à une substance distincte d'elles et qui serait l'âme.

On citerait vingt passages, où l'idéalisme de Hume paraît complet. Huxley a présenté sous ce jour exclusif la philosophie de son maître préféré et a beaucoup contribué à accréditer cette conclusion radicale, que l'analyse psychologique hardie et résolue de Berkeley et de Hume conduit, avec le premier, à la suppression des substances corporelles et, avec le second, à la suppression même de la substance de l'âme.

Huxley professe pour son compte, — en paroles, bien entendu — cet idéalisme simpliste et plusieurs écrivains positivistes, tels que Lewes, Taine, etc... tiennent un langage sensiblement identique.

Mais, en fait, un idéalisme phénoméniste complet est impossible. Nul n'est jamais parvenu à l'exprimer sans parler des « corps », de « l'esprit », des « choses », du « moi », c'est-à-dire sans affirmer l'existence des substances que verbalement on voulait exclure.

Hume aussi a compris qu'il n'y a pas au monde que des

stances. Il proteste contre cette accusation : " J'ai toujours affirmé que l'homme est une substance.... La sensation nous convainc qu'il y a des substances solides et étendues ; la réflexion nous convainc qu'il y a des substances pensantes. „ *Ouv. cit.*, Livre II, ch. I.

Mais, selon lui, la substance en général n'est pour nous qu'un substratum indéterminé des accidents. " Que l'on veuille bien examiner, dit-il, quelle notion on a *de la substance en général*, on n'en trouvera d'autre que celle-ci : on suppose je ne sais quel support aux qualités, communément appelées accidents, qui produisent en nous les idées simples.... On imagine que ces qualités ne peuvent subsister *sine re substante*, sans quelque chose qui leur sert de support et ce support supposé et inconnu on l'appelle une substance. „ *Ouv. cit.*, Livre II, ch. 23.

« impressions et des idées ». Il admet quelque chose qui provoque l'impression, un « corps » ; un sujet qui reçoit l'impression, « l'esprit ». « L'homme, dit-il, doit donner son assentiment à l'existence d'un corps... Nous pouvons bien rechercher pourquoi nous croyons que le corps existe, mais il serait oiseux de demander s'il existe : ce point il faut le prendre pour acquis et le poser à la base de tous nos raisonnements » (1).

Or, qu'est-ce que le corps, sinon la substance corporelle? Qu'est l'esprit, sinon la substance spirituelle?

Aussi est-ce dans un sens relatif que Hume exclut les substances. « La substance, écrit-il, n'est pas un *substratum*, c'est quelque chose qui peut exister par soi-même, *something that can exist by itself.* » Et ailleurs : « Toute perception est une substance, et chaque partie distincte d'une perception est une substance distincte » (2).

En résumé, l'idéalisme tel que ses initiateurs l'ont compris, n'a pas le caractère absolu et, par suite, indéfendable que certains interprètes superficiels lui prêtent. Il nie — encore est-ce en un sens à définir — la cognoscibilité de la nature spécifique des êtres, mais ne va pas jusqu'à faire table rase de toutes les substances de la nature et du moi.

Le phénoménisme a aussi une parenté directe avec le *positivisme*.

Le *positivisme* n'admet que ce qui tombe sous l'expérience. Comme il suppose les substances soustraites aux prises de l'observation, il les exclut du champ de la science.

(1) Livre I, part. IV, sect. I.

(2) Livre I, part. IV, sect. V. Nous ne parlons pas ici de l'idéalisme kantien, qui ne s'affirme pas au nom de l'observation psychologique, mais comme suite nécessaire d'un système critériologique et par conséquent dans les limites exigées par ce système. D'ailleurs, Kant ne peut méconnaître absolument la substantialité, puisqu'il imagine, pour l'expliquer, une *intuition* pure, celle du temps, et une *catégorie* de l'entendement. Nous reviendrons à cette théorie plus loin.

Mais s'il en est ainsi, si le phénoménisme est le fruit naturel de l'idéalisme et du positivisme : où gît, à proprement parler, le conflit entre le phénoménisme et l'ancienne métaphysique?

**140. Objet du débat entre le phénoménisme et la métaphysique aristotélicienne.** — Le conflit réside en ces deux points :

1. L'intelligence a-t-elle sur la nature spécifique des êtres, des idées dont elle puisse garantir la réalité objective?

2. L'expérience immédiate atteint-elle une substance et des accidents? Voit-elle la réalité de la première comme distincte de la réalité des seconds?

Quels sont sur ces deux points les enseignements de l'ancienne métaphysique?

**141. Théorie métaphysique de la substance dans le péripatétisme scolastique.** — Les enseignements si sobres du péripatétisme scolastique sur la nature de la substance et sur la manière dont nous arrivons à la connaître, ont été souvent dénaturés.

On a dit et l'on répète : L'essence ou la substance des choses corporelles est l'objet propre, immédiat de l'intelligence humaine. Cette essence ou substance est définie : ce à raison de quoi une chose est ce qu'elle est, ce sans quoi elle ne pourrait ni exister ni être conçue. Or, de ces définitions, il semble logique de conclure que les substances corporelles, y compris tous leurs caractères propres et distinctifs, sont immédiatement saisies par l'intelligence.

Mais alors, dirons-nous avec Locke, si nous percevons par la pensée la substance de l'or, comme nous percevons par les sens ses qualités extérieures, il doit nous suffire de concevoir l'or, pour en déduire analytiquement les propriétés, tout comme de la notion du triangle nous déduisons

*a priori* ses divers attributs. L'expérience n'est donc plus nécessaire pour arracher à la nature ses secrets.

Cette argumentation du sensualiste anglais est logique, mais la thèse qu'elle combat est arbitraire et fausse.

Les substances corporelles sont l'objet immédiat de la pensée, en ce sens tout relatif que leur apparition à la pensée précède celle des substances incorporelles : les esprits n'arrivent, en effet, à la connaissance humaine que dépendamment de la connaissance des corps : celle-ci est donc, par rapport à la connaissance de ceux-là, *immédiate*.

Mais, envisagées en elles-mêmes, absolument, les substances corporelles sont-elles l'objet d'une perception immédiate ?

Plusieurs distinctions sont ici nécessaires.

1. Oui, nous avons de la substance une notion *immédiate*, en ce sens que, tout ce que l'esprit saisit dans la nature il se le représente, de prime abord, comme *quelque chose d'existant en soi*.

La résistance que la main de l'enfant éprouve au contact, la lumière qui frappe ses yeux, l'esprit les conçoit à la façon *de quelque chose de résistant*, *de quelque chose de coloré*, posé devant lui, et le balbutiement indéfini de l'enfant qui applique le pronom démonstratif : *cela, das, that*, à tout ce qui frappe ses sens reflète bien ce mode de perception du premier objet de la pensée.

Cette première notion est donc d'un *accident*, mais d'un accident *saisi à la façon d'une chose posée en soi*, *aliquid sistens in se*, bref, d'une substance.

Nous avons vu plus haut au moyen de quelles déterminations successives l'esprit rend *distinct* cet objet de sa perception première, confuse.

Cet objet existant en soi est une chose indivise en elle-même (ens, res, unum), distincte de diverses autres choses

qui, chacune de leur côté, subsistent en autant d'unités indivises (unum distinctum ab alio).

Telle est donc la première notion de la substance : *une chose existant en soi, une, distincte de toute autre.*

Cette notion est *strictement immédiate*, mais elle est *implicite* et *directe* : cela veut dire que, à ce stade de son développement, l'esprit saisit bien ce qui, en fait, est le propre de la substance, mais n'a point conscience qu'il le saisit.

Comment arrive-t-il à la connaissance *explicite* de la *substantialité* de l'être ?

2. Tout ce que l'esprit saisit dans les données des sens, se présente-t-il à lui comme une chose existant en soi, une et distincte de toute autre ?

Non : à mesure que l'esprit regarde de plus près les résultats de l'observation, qu'il les décompose — la loi de son action est d'abstraire et, par conséquent, de décomposer — et les compare les uns aux autres, il remarque des produits de l'analyse qui ne réunissent plus tous les caractères de *cette chose existant en soi, une et distincte de toute autre* qu'il avait de prime abord aperçue. « Marcher », « s'asseoir », sont des actes qui ne subsistent pas à part de celui qui marche, de celui qui s'assied. Ils expriment quelque chose de réel, sans doute, mais leur *réalité n'existe pas en elle-même ;* pour exister, *elle a besoin d'exister en autre chose qu'elle, en quelqu'un* qui marche ou s'assied.

Mais alors, ce quelqu'un ou ce quelque chose que le déplacement présuppose, présuppose-t-il, à son tour, autre chose ?

Si non, cette première réalité est donc d'une autre nature que les réalités qui nécessairement la présupposent : tandis que celles-ci n'existent qu'en autrui, *ens existens in alio*, elle existe sans avoir besoin d'exister en un autre, *ens existens non in alio ;* par opposition aux premières, que l'on

appelle *accidents*, on l'appelle *substance*, *sujet*, *substantia*, ὑποκείμενον.

Si ce quelqu'un ou ce quelque chose, sujet du déplacement, ne peut exister qu'en un sujet antérieur, il est lui-même un accident, et, dans ce cas, le premier sujet sera seul la substance.

En tout état de cause, le fait que des êtres incapables d'exister, sinon en autrui, sont donnés par l'expérience, prouve l'existence d'êtres qui, pour exister, n'ont plus besoin d'inhérer à autrui.

Nier cette conséquence, ce serait poser dans les données de l'expérience une contradiction, attendu que, d'une part, les accidents existent et que, d'autre part, l'existence d'un accident est conditionnée par une réalité qui n'est pas un accident.

Les notions d'accident et de substance apparaissent, cette fois, à la pensée, d'une manière *explicite* et *formelle*.

La réalité qui n'existe pas en soi, mais a besoin, pour exister, d'autre chose qu'elle, *ens in alio* : c'est *l'accident*.

L'être en qui existe l'accident et qui est considéré — au moins provisoirement — comme n'existant pas en un autre, mais en soi, *ens non in alio*, *ens per se stans*, c'est la *substance*.

La substance se présente, on le voit, avec un double caractère : elle sert de sujet aux accidents et elle existe en soi.

Dans l'ordre *logique*, son rôle de sujet se révèle le premier ; mais, dans l'ordre *ontologique*, l'existence en soi est sa perfection primordiale.

Dans l'ordre *logique*, l'existence de réalités incapables d'exister sans exister en autrui conduit à l'affirmation d'un sujet, nécessaire à l'existence des accidents.

Les appellations *substance*, *sujet* (*sub-stans*, *sub-jectum*, ὑπο κείμενον) sont tirées de ce rôle le plus apparent de la

substance : celui de rendre possible l'existence de l'accident. Telle est, en effet, la loi générale du langage, que le mot primitif n'exprime pas la perfection essentielle de l'être, mais une de ses propriétés apparentes.

Mais, dans l'ordre *ontologique*, la perfection à raison de laquelle l'être existe en soi est *primordiale*.

En effet, exister en soi, se suffire à soi, est une perfection absolue; servir de sujet à autrui est une propriété relative : or l'absolu est antérieur au relatif.

Il est essentiel à la substance d'exister en soi, mais il n'est pas évident qu'elle doive rendre possible l'existence d'accidents : rien ne prouve *a priori* qu'une substance sans accidents soit impossible.

Nous connaissons donc, à ce moment de l'évolution de la pensée, ce qu'est l'accident, comme tel ; ce qu'est la la substance, comme telle; et nous distinguons explicitement la substance de l'accident.

Mais nous ne connaissons encore que la substance en *général* : nous savons d'elle qu'elle est un être capable d'exister en soi, qu'elle est nécessaire à l'existence d'accidents, mais nous ignorons encore en quoi les substances diffèrent spécifiquement les unes des autres.

3. La diversité *spécifique* des substances, l'induction peut seule nous la révéler.

L'induction met en évidence les propriétés distinctives des êtres, celles qui appartiennent à tous les individus d'une espèce et n'appartiennent qu'à eux.

A mesure que nous connaissons mieux ces propriétés, nous discernons donc plus parfaitement la spécificité du sujet auquel elles appartiennent. Néanmoins, la substance elle-même nous ne la connaissons que d'une manière médiate, *en tant qu'elle est le sujet des propriétés qui tombent immédiatement sous notre expérience.*

Après cet exposé, il devient aisé de répondre directement aux deux questions autour desquelles se concentre le débat entre les phénoménistes et les partisans de la métaphysique traditionnelle.

**142. Solution directe des deux points en litige.** — Ces deux questions, on se le rappelle, étaient les suivantes : Avons-nous de la substance une notion immédiate ? Cette notion nous fait-elle voir une substance distincte des accidents ?

Connaissons-nous la diversité spécifique des substances ?

*Réponse à la première question :* Oui, nous avons de la substance une connaissance immédiate, mais elle est directe et confuse.

Elle représente, en effet, *ce quelque chose existant en soi ;* or, *ce quelque chose existant en soi* réalise la définition de la substance ; donc, nous avons une première notion immédiate qui a pour objet la substance.

Mais cette première notion ne nous représente formellement ni la substantialité de l'être substantiel ni la distinction de la substance et de ses accidents : à telle enseigne que, les accidents eux-mêmes sont de prime abord appréhendés à la façon d'une chose concrète existant en soi.

Il y a donc un sens légitime à cette parole de Hume : « Toute perception est une substance et chaque partie distincte d'une perception est une substance distincte. » En langage réaliste, cela veut dire que tout ce qui impressionne les sens apparaît immédiatement à la pensée comme quelque chose existant en soi.

Toutefois, les idéalistes et les positivistes ont tort de méconnaître que, moyennant un travail ultérieur d'analyse et de comparaison, l'esprit arrive à se rendre compte qu'il existe des accidents, assujettis à autre chose qu'eux ; qu'il existe des substances, sujets de ces accidents ; et que les premiers ne sont point, en tout, identiques aux secondes.

*Réponse à la seconde question :* La nature spécifique des substances corporelles ne fait pas l'objet d'une expérience directe : nous en tombons d'accord avec les phénoménistes.

Mais il ne s'ensuit pas qu'elle est inconnaissable. La thèse positiviste est, pour le moins, illogique ; nous la croyons, en outre, fausse ; mais nous devons nous réserver d'établir ce dernier point en *Critériologie spéciale*.

Soit, nous dit-on, mais ce concept de la substance, tel que vous l'interprétez, est inutile. De quoi vous sert-il de savoir qu'il y a, soit dans la nature, soit en vous, *un je ne sais quoi, existant en soi, substratum d'accidents ?*

Oui, répondrons-nous, ce concept est indéterminé, mais qu'importe s'il marque une étape nécessaire dans le développement de la pensée ?

Le nombre *deux* est-il imparfait, parce qu'il contient moins d'unités que le nombre *trois ?*

L'intelligence va de la puissance à l'acte : ses connaissances plus compréhensives viennent inévitablement à la suite de celles qui le sont moins ; mais la valeur de celles-ci doit être appréciée à un double point de vue : outre leur valeur actuelle, qui réside dans leur contenu au moment présent, elles ont une valeur virtuelle proportionnée au rôle qu'elles sont appelées à jouer dans l'acquisition ultérieure du savoir.

Or, à ce dernier point de vue, la valeur de la notion générique de la substance est capitale, car il n'y a pas une seule connaissance soit spécifique, soit individuelle qui n'en soit tributaire.

Rosmini, parlant des objections faites par Locke à la notion de substance, dit très à propos : « A mon avis, Locke a nié les substances, pour avoir mal compris le sens dans lequel nous les affirmons. En fait, pour avoir l'idée de substance, il suffit de savoir qu'il n'y a point de modification sans un sujet modifié. L'idée de ce sujet, c'est l'idée de substance.

» Vous m'objectez que vous ne savez pas ce qu'est ce sujet, même que vous ne pouvez le savoir, qu'il est inévitablement pour vous une inconnue $x$.

» Mais ne savez-vous pas qu'il est le sujet de telles et telles modifications, la cause de tels et tels effets ?

» Que demandez-vous davantage ?

» Certes, si, par la pensée, vous dépouillez ce sujet de ses modifications, de ses propriétés, de ses forces, il ne vous reste plus qu'une $x$ : mais, même alors, vous en avez une certaine idée, car vous savez quelle relation il a avec ce que vous connaissez... Si l'on prétendait répudier une idée, chaque fois qu'on ne lui trouve pas le contenu qu'on voudrait lui voir, toutes les idées seraient bientôt, l'une après l'autre, bannies de l'intelligence » (1).

Après les éclaircissements qui viennent d'être fournis, il est presque superflu de faire voir, que des substances existent et que le phénoménisme absolu n'est pas soutenable.

**143. Existence de substances.** — 1° *Argument de conscience.* — Autant il est certain que, par les sens extérieurs et par le sens intime, nous percevons quelque chose, autant il est certain qu'il y a des substances : En effet, tout ce que nous percevons est un être existant en soi ou un être existant dans un autre ; or, « l'être existant en soi », est la définition même de la substance ; l'être inhérent à un autre présuppose nécessairement une substance, ainsi que nous allons le faire voir.

Donc, il existe des substances.

2° *Argument tiré de l'existence d'accidents.* — Il existe des accidents, c'est-à-dire, des êtres dont la nature est d'exister en autrui. Puisqu'ils existent, c'est donc qu'il y a des sujets en qui ils existent.

(1) *Nuovo Saggio sull' origine delle idee,* vol. I, sect. III, cap. II, art. I, note.

Conçoit-on, par exemple, une position autrement qu'en un sujet posé quelque part? Qu'est la nutrition, sinon la fonction d'un vivant qui se nourrit ?

Les sensations et les désirs, les pensées et les vouloirs, que sont-ils, sinon les actes de quelque chose ou de quelqu'un qui sent, désire, pense, veut ?

Aussi les phénoménalistes intransigeants, de la nuance de Huxley, Taine, ne parviennent-ils pas à énoncer leur système sans affirmer les substances qu'ils avaient la prétention de supprimer.

« Ce que *nous* appelons esprit, dit Huxley, n'est qu'un faisceau ou une collection de perceptions unies au moyen de certaines relations » (1).

Taine aussi parle sans cesse de « *nos* événements », « de la trame d'événements qui est *nous-mêmes* et dont *nous* avons conscience », etc...

Mais, remarque finement M. Émile Charles, pourquoi dire *nos* événements, puisqu'il n'y a qu'eux et que *nous* ne sommes rien (2)?

« On ne peut mieux comparer l'âme, poursuit Huxley, qu'à une république : les membres d'une république sont unis par des liens mutuels de direction et de sujétion; les personnes qui naissent de ces membres continuent, à travers d'incessantes vicissitudes, une seule et même république. »

Le moi, dit Taine, est comme une gerbe lumineuse; il n'y a de réel en elle que les fusées qui la composent (3).

Ces comparaisons sont un leurre : qui ne voit que les citoyens d'un État sont des sujets; que les fusées d'une gerbe lumineuse sont des êtres substantiels ?

Or, on ne nie pas que des substances puissent s'unir sans

(1) Huxley, *Hume*, London, Macmillan, 1886, L. II, c. II, p. 64.
(2) Charles, *Lectures de philosophie*, II, p. 327.
(3) Taine, *De l'intelligence*, passim, notamment T. I. préface, p. 11.

former une substance, distincte des substances composantes — union accidentelle (78) — mais on nie que des accidents existent sans présupposer une substance.

Vainement dira-t-on avec Stuart Mill que « la substance n'est qu'une possibilité permanente de sensations ».

Les mots *possibilité*, *corruptibilité*, *destructibilité* et autres du même genre, observe Max Müller, sont des termes abstraits qui désignent une *qualité* : or, la qualité est *qualité de quelque chose*.

« Par les mots *corruptible*, *destructible*, nous désignons, dit-il, des attributs de *quelque chose* qui peut se corrompre, d'une chose qui peut être détruite. Plus tard, nous concevons d'une manière abstraite et universelle, différentes choses susceptibles de corruption ou de destruction, et alors, les adjectifs *corruptible* ou *destructible* nous aident à former les substantifs *corruptibilité* et *destructibilité* : ceux-ci désignent abstraitement la qualité commune que nous avons saisie dans les choses » (1).

Donc, dire que l'être conscient de ses sensations n'est pas une substance, mais une « possibilité permanente de sensation », c'est dire, d'une part, qu'il n'est pas une substance ; mais, d'autre part, qu'il possède une qualité propre à une substance : c'est donc inévitablement aboutir à une contradiction.

**144. Une objection de Hume.** — Soit, dit Hume, tout objet de perception — impression ou idée — est une substance. Mais il n'y a pas une substance-âme distincte de ses actes.

Lorsque Huxley et Taine comparent la vie de l'âme à celle d'une république, ou au mouvement d'une gerbe lumineuse, ils n'ont vraisemblablement voulu que reproduire, sous forme imagée, l'objection du philosophe écossais.

(1) Cfr. Max Müller, *Science of thought*, p. 248.

*Réponse :* Il n'y a pas une substance-âme *adéquatement* distincte de ses actes, *nous l'accordons.*

Il n'y a pas une substance-âme *partiellement* distincte de ses actes, *nous le nions.*

De fait, nous ne voyons jamais ni accidents sans substance, ni substance sans accidents.

Seule la théologie catholique nous apprend qu'il y a, dans la sainte Eucharistie, des accidents — ceux du pain et du vin — sans substance ; ni la raison ni la foi ne nous disent qu'il existe ou même qu'il peut exister une substance créée dépourvue d'accidents ; la raison naturelle est donc incompétente pour établir, dans le monde créé, une distinction *adéquate* entre la substance et les accidents.

Mais, d'autre part, nous nous rendons compte que, dans cet être un qu'est la substance affectée de ses accidents, toutes les réalités saisies par la pensée abstractive n'accomplissent pas le même rôle et par conséquent ne sont pas identifiables.

Parmi les notes d'un même objet, les unes sont indissolublement et immuablement unies, de telle façon que les supprimer, toutes ou partie d'entre elles, ce serait supprimer la chose elle-même ; elles constituent l'*essence* ou la *substance* de la chose. Il n'y a, en effet, nous le verrons tout à l'heure, entre l'essence et la substance d'une chose, qu'une différence de point de vue.

En dehors de ces notes, qui forment, en leur indissolubilité, l'essence ou la substance de tel ou tel être déterminé, il en est d'autres qui n'ont pas ces caractères, on les appelle les *accidents*. Elles ont bien leur réalité, sans doute, mais leur absence ou leur disparition n'entraînent pas la disparition du type individuel.

Les premières notes sont donc indépendantes des secondes dans leur existence.

Les secondes, au contraire, ne possèdent et ne conservent l'existence que dépendamment des premières, qui leur servent de sujet.

Les *substances* sont les êtres qui subsistent en eux-mêmes et servent de sujet d'inhérence aux accidents.

Les *accidents*, au contraire, n'existent, — au moins selon le cours naturel des choses, — que dépendamment d'un autre être qui leur sert de sujet d'inhérence.

« Substantia, dit avec une admirable précision saint Thomas, est res cujus naturae debetur esse non in alio; accidens vero est res, cujus naturae debetur esse in alio (1) ».

Aussi bien, pour en revenir à l'objection de Hume, si l'âme humaine ne différait pas de ses actes, comment le *souvenir*, le sentiment de la *continuité du moi*, celui de la *responsabilité* seraient-ils possibles ?

« Si tout se confond avec les phénomènes, nous ne pouvons être que des événements inconnus les uns aux autres ; pour que ces événements nous apparaissent dans leur unité, pour que nous puissions *constater leur succession*, « leur *série*, leur *file* » en nous, il est donc nécessaire qu'il y ait autre chose qu'eux-mêmes ; dès lors cette autre chose, ce lien qui les rattache, ce principe qui les voit se succéder, qu'est-ce, sinon un *non-événement*, un *non-phénomène*, c'est à-dire, une *substance*, le moi substantiellement distinct de ses sensations? » (2)

La relation entre la substance et les accidents demande à être examinée de plus près, d'autant plus que certaines théories philosophiques modernes ont fait naître et accrédité à ce sujet diverses conceptions défectueuses.

**145. La relation entre la substance et ses accidents.** — 1° *La substance et les accidents ne sont pas des êtres concrets superposés.* — On imagine parfois la substance à la façon d'un morceau de pierre ou de métal recouvert d'une

(1) *Quodlib.* 9, a. 5, ad 2.

(2) Th. Fontaine, *la Sensation et la Pensée*, p. 23. Cfr. P. Janet, *La crise philosophique*, p. 31.

couche de couleur : grattez la couleur, vous enlèverez les accidents, vous mettrez à nu la substance.

Plusieurs expressions, consacrées par le langage, favorisent cette conception de la relation entre la substance et les accidents : ne dit-on pas, en effet, que la substance est le *support*, le *soutien* des accidents ; que ceux-ci *reposent* sur la substance, *résident* en elle, sont *inhérents* à elle ?

Ces métaphores sont trompeuses ; on ne peut, sans péril, les transporter dans le domaine métaphysique.

Il n'y a jamais conjonction ou superposition d'une substance concrète et d'accidents concrets : il y a un même sujet substantiel déterminable par des actes accidentels variables, différents ; mais les variations accidentelles ne s'accomplissent jamais en un même être concret ; lorsqu'elles se produisent, elles ont ce résultat qu'à un être concret succède un *autre* être concret, de sorte que jamais elles ne compromettent l'unité physique de l'être actuellement existant.

La distinction entre la substance et ses accidents est un des cas particuliers de la distinction entre la puissance et l'acte ; entre une matière ou un sujet déterminable et un principe formel ou déterminateur.

Il ressort de cette analyse que si, à un certain point de vue, la *substantialité* est une perfection, néanmoins, à un autre point de vue, elle est une *imperfection*.

Manifestement, le pouvoir de subsister en soi, indépendamment de tel ou tel accident est une perfection ; la condition inhérente à l'accident de devoir exister en une substance est une imperfection.

Mais, en revanche, la déterminabilité passive de la substance est une imperfection ; le rôle déterminateur des accidents marque une perfection.

Tant il est vrai de dire, que la perfection créée n'est jamais que relative.

On entrevoit aussi, par ce qui précède, que la relation de

la substance à ses accidents va de pair avec celle de l'essence à l'existence. — Mais n'anticipons pas.

2° *La substance n'est pas un substratum inerte.* — Suivant Descartes, la matière serait essentiellement passive. Elle a, en effet, pour essence l'extension : or, l'extension est indifférente au repos et au mouvement ; la matière est donc « inerte ».

La propriété du mouvement est communiquée par Dieu à la matière ; seul le concours divin, qui n'est qu'une création continuée, la lui conserve.

L'âme aussi est essentiellement passive. Elle est « une chose qui pense », mais elle reçoit ses idées. L'âme est comparable à un morceau de cire, ses idées aux figures que la cire peut recevoir (1).

Les inclinations de la volonté viennent pareillement du dehors : « c'est l'action divine qui les a mises en nous » (2).

De cette conception cartésienne de la substance, plusieurs auteurs contemporains ont tiré la conclusion que l'âme consciente n'est pas, au sens propre du mot, une substance.

Que l'on appelle la matière « inerte, immuable », soit,

(1) " Je ne mets autre différence entre l'âme et ses idées, que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir ; et comme ce n'est pas proprement une action, mais une passion en la cire de recevoir diverses figures, il me semble que c'est aussi une passion en l'âme de recevoir telle ou telle idée, et qu'il n'y a que ses volontés qui soient des actions ; et que ses idées sont mises en elle, partie par les objets qui touchent les sens, partie par les impressions qui sont dans le cerveau, et partie aussi par les dispositions qui ont précédé en l'âme même, et par les mouvements de sa volonté ; ainsi que la cire reçoit ses figures, partie des autres corps qui la pressent, partie des figures ou autres qualités qui sont déjà en elle, comme de ce qu'elle est plus ou moins pesante ou molle, etc., et partie aussi de son mouvement, lorsqu'ayant été agitée elle a en soi la force de continuer à se mouvoir. „ Descartes, édit. V. Cousin, t. IX, p. 166.

(2) " Avant qu'il nous ait envoyés en ce monde, Dieu a su exactement quelles seraient toutes les inclinations de nos volontés ; c'est lui-même qui les a mises en nous. „ *Ibid.* cité par Bouillier, *Hist. du Cartésianisme*, I, p. 140.

disent Wundt et Paulsen ; mais la mobilité incessante de la vie de l'âme jure avec les attributs caractéristiques de la substance (1).

La substance est l'être considéré en soi, *abstraction faite* des actions qu'il produit et des changements qu'il subit ; mais il ne s'ensuit pas que la substance est, *en réalité*, dépourvue d'activité et de changement.

Lorsque le métaphysicien parle de substance ou d'accidents, il se place, *par la pensée*, dans l'ordre statique. Mais il n'entend pas refuser à l'ordre réel son caractère dynamique.

3° *La substance, comme telle, n'est pas active.* — Au mécanisme de Decartes, Leibniz oppose son dynamisme.

Il est contraire, dit-il, à l'expérience et à la métaphysique de réduire l'essence des corps à des atomes étendus, inertes, mobiles seulement sous une action extérieure.

Ce qui est étendu est divisible. Or, supposer que la division donne pour dernier résultat des atomes étendus, c'est ne rien expliquer du tout : car des atomes matériels, si réduits qu'on les imagine, gardent la nature du composé ; ils forment une multitude, ils ne sont donc pas les éléments

(1) M. Paulsen qui résume et fait sienne la pensée de Wundt, écrit : " Le concept de substance prend naissance dans le monde corporel, où il a un sens déterminé, acceptable : les atomes sont le substratum absolument permanent, quantitativement et qualitativement immuable, du monde matériel. Tout changement s'y réduit à un changement dans l'ordre ou dans le mouvement des atomes. Si l'on transporte ce concept dans le domaine psychologique, ou bien l'on déforme le concept, ou bien l'on détruit la vie. L'âme n'est pas immuable et permanente comme l'atome ; c'est plutôt le changement continuel qui la caractérise. Jamais elle ne retourne identique à un état antérieur, comme l'atome qui sort d'une combinaison. On ne peut donc, dans un même sens, donner le nom de substance à l'âme et à l'atome. „ PAULSEN, *Einleitung in die Philosophie,* Berlin 1896, S. 135. Les idées de Wundt et de Paulsen sur la substance ont été analysées d'une façon très complète par le Dr J. Huys dans la *Revue Néo-Scolastique,* V, p. 361.

*premiers* de la matière. Les premiers éléments des corps, les *substances* sont indivisibles, des « points métaphysiques ». « Il faut qu'il y ait des substances simples, écrit Leibniz, puisqu'il y a des composés ; car le composé n'est autre chose qu'un amas, un *aggregatum* des simples. » (1)

Ces substances simples sont-elles inertes ? Non, l'expérience et la raison condamnent cette seconde affirmation du mécanisme cartésien.

L'expérience établit que les corps ne sont pas essentiellement passifs. Supposez par exemple, qu'un corps en mouvement, A, vienne choquer un corps en repos, B. « Il est clair que, si le corps B était indifférent au mouvement ou au repos, il se laisserait pousser par le corps A sans lui résister et sans diminuer la vitesse, ou changer la direction du corps A. Et, après le concours, A continuerait son chemin et B irait avec lui de compagnie en le devançant. Mais il n'en est pas ainsi dans la nature. Plus le corps B est grand, plus il diminuera la vitesse avec laquelle vient le corps A, jusqu'à l'obliger même de réfléchir, si B est beaucoup plus grand qu'A. » (2) Donc les corps ne sont pas « inertes », c'est-à-dire indifférents à l'action.

Au contraire, il y a en eux un effort incessant. Or l'effort n'est plus seulement de la puissance, c'est aussi de l'action ; « omnis autem conatus actio. » (3)

La métaphysique repousse, d'ailleurs, la conception d'une puissance inactive : « Une simple puissance est une fiction que la nature ne souffre point. » Chaque substance

(1) Leibniz, *Monadologie*, p. 2 : " Un atome matériel n'est pas plus une substance " qu'un tas de pierres ", " l'eau d'un étang avec les poissons y compris (*) ", " ou bien un troupeau de moutons, quand même ces moutons seraient tellement liés qu'ils ne pussent marcher que d'un pas égal et que l'un ne pût être touché sans que les autres criassent. " Cfr. Clodius Piat, *Leibniz*, p. 4.

(2) Leibniz, *Si l'essence du corps....* p. 112[a] et [b].

(3) Leibniz, *De Vera Methodo*, p. 111[b].

(*) Leibniz, *Correspondance avec Arnauld*, p. 630.

enveloppe « une tendance à l'action, dont même il y a toujours une infinité à la fois dans chaque sujet » et « ces tendances ne sont jamais sans quelque effet ».

En deux mots, au mécanisme cartésien qui fait de la substance un sujet continu et passif, le dynamisme leibnizien oppose la substance indivisible, essentiellement active.

Il faut ajouter que l'effort, qui fait le fond de la substance, n'est pas purement physique ; il enveloppe toujours quelque degré de perception ; il est produit et maintenu par la connaissance : c'est une véritable appétition (1).

C'est sur ce type de la monade leibnizienne, que Wundt a conçu le dernier fond de l'être. Selon lui, c'est une activité. Or, nous ne connaissons d'autre activité que le vouloir (2) ; le moi est une « unité volitive » ; le monde n'est que « l'ensemble des unités volitives » (3).

Il y a une large part de vérité dans cette conception de la substance. Celle-ci, en effet, qu'elle soit corps ou esprit, n'est pas un sujet « inerte », « immobile », exclusivement soumis à des influences extérieures. Elle est, au contraire, douée d'une tendance interne vers un terme et fait naturellement converger vers lui les forces ou les facultés qu'elle possède.

Néanmoins, cette tendance ne doit pas entrer dans la définition de l'être substantiel : car on appelle la chose du nom de *substance*, pour signifier qu'*on la considère en tant qu'elle est ;* considérée en tant qu'elle est destinée à agir ou à pâtir, elle porte, strictement parlant, un autre nom, elle s'appelle *nature*.

4° *La substance est-elle un substratum permanent d'accidents éphémères ?* — On définit souvent la substance, le

(1) Leibniz, *Monadologie*, p. 706ᵃ, 14-15.
(2) Wundt, *System der Philosophie*, S. 415-419. Leipzig, 1889.
(3) *Ibid.*, S. 421.

sujet « stable », « permanent », « persistant », de réalités « passagères », « éphémères » que l'on appelle alors *les accidents*.

Cette conception de la substance est due principalement à Kant, dont on sait l'influence considérable sur la pensée moderne. Suivant Kant, pour pouvoir penser la succession des phénomènes perçus par les sens, il nous faut une intuition du sens interne : le *temps*. L'application de la catégorie de substance à l'intuition pure du temps engendre un schéma de l'imagination : la *persistance* de l'objet dans le temps. La *persistance* est donc nécessairement liée au concept de substance.

M. Herbert Spencer traduit le sentiment de nombreux philosophes contemporains, lorsqu'il écrit dans ses *Principes de psychologie* : « Existence équivaut à persistance : en conséquence, *ce qui persiste* dans la pensée en dépit de tous les changements de la vie consciente, *ce qui maintient l'unité* dans l'agrégat des phénomènes, en dépit des influences contraires, c'est le sujet auquel il faut, dans toute la plénitude du mot, attribuer l'existence, *c'est la substance de l'esprit*. Nous postulons cette substance pour l'opposer aux formes variables qu'elle revêt. Aussi la substance est-elle manifestement inconnaissable. » (1)

La substance est, en définitive, suivant le philosophe anglais, le substratum caché, la source inconnue de toutes les manifestations d'activité que saisit l'expérience : *la* substance unique de l'univers.

Que dire de cette conception de l'être substantiel ?

La substance possède, il est vrai, une stabilité *relative* : tandis que les accidents ne survivent pas à la disparition de leur substance, celle-ci peut survivre à la disparition d'un ou de plusieurs de ses accidents.

(1) Spencer, *Principles of psychology*, P. II, c. 1, § 59.

Néanmoins, la *permanence dans la durée* n'est pas essentielle à la substance.

L'être en soi, n'eût-il qu'un moment d'existence, n'en serait pas moins, à ce moment unique, une substance.

Au contraire, les êtres nécessairement inhérents à un sujet, fussent-ils conservés durant un temps indéfini, n'en seraient pas moins des accidents.

D'où vient, alors, la tendance, si générale aujourd'hui, à associer à l'idée de l'être substantiel celle de persistance ?

Elle vient de ce que, sous l'influence de l'idéalisme, on s'est accoutumé à voir dans la conscience du moi la source unique de l'idée de substance. Or, le principe de nos actes conscients, étant spirituel, est permanent. A toute substance, conçue sur le modèle du moi, on a donc attribué la permanence.

Il y a là une fausse analogie.

La substantialité n'appartient pas exclusivement au moi conscient ; elle doit être attribuée aux corps aussi bien qu'aux esprits.

Or, la permanence des substances corporelles n'est que très relative.

D'ailleurs, peu importe au fond ; car, redisons-le, la raison formelle de la substantialité des esprits ou des corps, n'est ni l'impérissabilité des uns, ni la durée plus ou moins prolongée des autres, mais leur pouvoir d'exister sans être nécessairement assujettis à un autre être qu'eux-mêmes.

5° *La substance n'est pas nécessairement un être existant par soi. — Théories de Descartes et de Spinoza.* — Parmi les notions inexactes de la substance, celle de Descartes, développée par Spinoza, occupe dans la philosophie moderne une place spécialement importante.

Suivant le philosophe français, « la substance est l'être qui n'a besoin que de soi-même pour exister » (1).

A la prendre en toute sa rigueur, cette définition serait applicable à Dieu seul; mais elle n'a pas, dans la pensée de Descartes, cette signification exclusive (2).

Seul, Dieu réalise parfaitement, il est vrai, le concept de substance, parce que seul il existe par soi « *Ens a se* », seul il se suffit pleinement pour posséder et conserver l'existence.

Mais, Descartes admet que, dans un sens atténué, l'être créé est substance parce que, pour exister et conserver son existence, il ne dépend que de l'acte créateur et du concours de Dieu.

La matière et l'esprit réalisent ces conditions; l'une et l'autre sont donc des substances.

En donnant ainsi une entorse à sa définition originelle, Descartes échappe à la nécessité d'affirmer l'existence d'une substance unique.

(1) Descartes, *Principes*, 1re partie, art. 51.

(2) Descartes écrit, en effet : " On a raison dans l'École de dire que le nom de substance n'est pas univoque au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle convienne en même sens à lui et à elles ; mais parce que, parmi les choses créées, quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances. Et la notion que nous avons ainsi de la substance créée se rapporte en même façon à toutes, c'est-à-dire à celles qui sont immatérielles comme à celles qui sont matérielles ou corporelles ; car pour entendre que ce sont des substances, il faut seulement que nous apercevions qu'elles peuvent exister sans l'aide d'aucune chose créée. „ *Ouv. cit.*, art. 51 et 52.

Malebranche, à son tour, dit d'après Descartes : " Tout ce qui est, on le peut concevoir seul ou on ne le peut pas ; il n'y a pas de milieu, car ces deux propositions sont contradictoires. Or, tout ce qu'on peut concevoir seul et sans penser à autre chose, qu'on peut, dis-je, concevoir seul comme existant indépendamment de quelque chose, c'est assurément un être ou une substance ; et tout ce qu'on ne peut concevoir seul ou sans penser à quelque autre chose, c'est une manière d'être ou une modification de substance. „ 1er *Entretien métaphysique*.

Spinoza, plus hardi, ne reculera pas devant cette conclusion.

A tort, nous le voulons bien, il s'était réclamé de l'autorité de Descartes pour restreindre à Dieu seul la définition de la substance.

Mais, il n'y a pas à le nier, la psychologie de Descartes contenait en germe le spinozisme.

L'unité du moi s'impose indéniablement à la conscience (1). Mais, le moi, corps et esprit, ne peut être un, car la matière a pour essence l'étendue, l'esprit a pour essence la pensée ; or, l'étendue et la pensée sont incompatibles en un même sujet.

Au surplus, une action véritable de l'âme sur le corps ou du corps sur l'âme ne s'expliquerait pas.

Comment lever ces antinomies et ramener à l'unité la psychologie et la métaphysique du philosophe français ?

Descartes lui-même avait fourni le principe de la solution.

Nous avons rappelé déjà comment il concevait l'essence de la matière : elle ne possède en propre aucune activité ; la propriété du mouvement elle-même ne lui est pas inhérente ; elle lui est communiquée par Dieu qui la crée en elle et la lui conserve par sa volonté.

L'âme, de même, est passive. Il n'y a ni une pensée en notre entendement, ni une seule inclination dans la volonté dont Dieu ne soit l'auteur en nous.

(1) Nulle part, Descartes n'affirme qu'il n'y a point de communication réelle entre l'âme et le corps, et entre les substances créées, par où il se distingue de ses disciples et de ses successeurs, en France et en Hollande, de Geulincx, de Cordemoy et de Malebranche, qui déduiront cette conséquence des principes que nous venons de signaler. Non seulement il ne l'avoue pas, mais il la repousse expressément : " Que l'esprit, qui est incorporel, puisse faire mouvoir le corps, il n'y a ni raisonnement, ni comparaison tirée des autres choses qui nous le puisse apprendre ; mais néanmoins nous n'en pouvons douter, puisque des expériences trop certaines et trop évidentes nous le font connaître tous les jours manifestement. Et il faut bien prendre garde que cela est l'une des choses qui sont connues par elles-mêmes, et que nous obscurcissons toutes les fois que nous voulons les expliquer par d'autres. „ T. X, p. 161.

Bref, nous ne faisons rien, Dieu fait tout, dans le monde de l'esprit comme dans celui de la matière.

Mais, s'il en est ainsi, que reste-t-il soit de la substance spirituelle, soit de la substance matérielle, sinon une simple aptitude à recevoir ces modes imprimés par Dieu, sinon une pure passivité qui, en elle-même, ne donne prise à aucune distinction ?

Dès lors, n'est-il pas logique de rapporter à Dieu, comme à leur sujet commun, les deux essences, ou plutôt les deux attributs opposés de la pensée et de l'étendue ? (1)

Spinoza formule explicitement cette conclusion.

« La substance, est, dit-il, ce qui est en soi et ce qui est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose. » (2)

Cette substance est unique, infinie. Elle est l'étendue infinie et la pensée infinie. Ce Dieu de Spinoza est tout l'être, l'être à tous ses degrés. Il est cause efficiente de l'existence et de l'essence de toutes choses, mais cause immanente, c'est-à-dire qui ne se sépare pas de l'effet, et en qui l'effet demeure.

Dieu est à la fois « la nature naturante » — Dieu dans son essence infinie — et la « nature naturée » — Dieu dans ses modes, l'univers et l'homme.

Il ne serait pas difficile de retrouver ce panthéisme spinoziste dans le monisme qui envahit la psychologie contemporaine (3).

(1) Cfr. Bouillier, *Hist. de la phil. cartésienne*, I. Ch. VI.

(2) Spinoza, *Éthique*. 1re p. Définitions.

(3) Höffding traduit bien l'état d'âme, vague et agnostique, de nombreux psychologues contemporains, dans le *chapitre II* de son ouvrage : *Outlines of psychology*.

Le *dualisme* contredit la loi de la conservation de l'énergie ; le *matérialisme* heurte diverses conceptions déduites de l'expérience ; le *spiritualisme* est en opposition avec les conceptions maîtresses de la science expérimentale : bref, aucune des théories courantes qui prétendent fournir une explication métaphysique des faits établis en psychologie, n'est acceptable.

Reste une quatrième théorie : le *monisme*. Elle doit être la vraie, parce

Le spinozisme part d'une fausse conception de la substance. La substance est l'être en soi, *ens in se, ens per se stans*, elle n'est pas nécessairement l'être par soi, *ens a se*.

La perfection propre à la substance consiste à ne point dépendre *intrinsèquement* d'une cause subjective ou matérielle — la cause matérielle est « id ex quo aliquid fit, in quo aliquid est » — elle ne consiste point à ne point dépendre d'une cause *extrinsèque*, efficiente — « id a quo aliquid est ».

Les substances — la substance divine seule exceptée — aussi bien que les accidents dépendent d'un autre être pour avoir et pour conserver l'existence, *sunt entia ab alio ;* mais, à la différence de l'accident, la substance échappe à la dépendance intrinsèque à l'égard d'une cause matérielle, *substantiae debetur esse non in alio* (1).

qu'elle demeure la seule possible. L'insuffisance des théories rivales est son principal argument. — En quoi consiste-t-elle ?

Nous citons textuellement Höffding : on verra que la théorie, vague dans ses prémisses, illogique dans sa conclusion, se réfute d'elle-même.

" Il ne reste donc plus qu'une théorie — une quatrième — possible, écrit l'auteur. Notre expérience nous révèle l'existence de deux domaines distincts et la doctrine de la persistance de l'énergie physique ne permet pas de supposer un passage d'un domaine à l'autre : il faut donc que les deux séries de phénomènes se déroulent simultanément, obéissant l'une et l'autre à leur loi respective, en sorte que, chaque phénomène qui se passe dans le monde de la conscience a dans le monde de la matière son phénomène correspondant et vice versa... Les faits parallèles que nous avons décrits indiquent une pareille relation... Il serait étonnant qu'ils ne fussent pas au fond rattachés les uns aux autres. Le *parallélisme* et la *proportionnalité* qui s'accusent entre l'activité de la conscience et celle du cerveau témoignent d'une *identité* fondamentale *(Illogisme)*.

„ Néanmoins, la différence qui, en dépit des résultats convergents, persiste, nous oblige à supposer qu'un seul et même principe se traduit sous une double forme. Nous n'avons pas le droit de considérer l'âme et le corps comme deux substances qui échangent réciproquement leurs actions *(Affirmation gratuite)*. Au contraire, nous sommes poussés à concevoir l'*interaction matérielle* entre les éléments qui composent le cerveau et le système nerveux, *comme une forme extérieure de l'unité interne, idéale, de la conscience.* „ *(Affirmation gratuite)*. Höffding, *Outlines of psychology*, ch. II, pp. 64-65, London, Macmillan, 1891.

(1) " Esse substantiae non dependet ab esse alterius sicut ei inhaerens, licet omnia dependeant a Deo sicut a causa prima. „ S. Thomas, *De natura materiae*, cap. VIII.

Dans les pages précédentes, on a analysé la notion de substance et celle d'accident ; on a établi l'existence d'êtres substantiels et signalé les équivoques du phénoménisme ; on a confronté ensuite, sur la nature de la substance, la métaphysique péripatéticienne avec la pensée des maîtres de la philosophie moderne, Descartes, Leibniz, Kant, Spinoza ; avant de mettre fin à cette étude, on rapprochera la notion de substance de celles d'essence, de nature, d'individu ou de personne.

Tout d'abord, il ne sera pas inutile de remettre ici en mémoire une distinction, à laquelle il a déjà été fait allusion, entre la *substance première,* celle qui fait l'objet de la présente étude, et les substances génériques ou spécifiques, que les anciens scolastiques appelaient avec Aristote *substances secondes.*

**145. Substance première et substances secondes.** — Les essences spécifiques et génériques des choses substantielles ne sont pas, il est vrai, à la façon des accidents, inhérentes à un sujet et c'est pour cela que l'on n'a pas tort de les appeler *substances ;* cependant, elles ne se conçoivent pas sans présupposer, dans l'ordre logique, un sujet individuel auquel on les attribue, et c'est pour ce motif qu'elles ne portent pas au même titre que les substances individuelles le nom de substance ; on les appelle substances *secondes*, par opposition aux substances *singulières* qui seules vérifient, dans toute l'intensité de l'expression, le nom de substance.

La *substance*, observe Cajetan, est, selon l'étymologie même du mot, une chose qui, *négativement*, n'a point de sujet, et, *positivement*, sert de sujet à autre chose.

Or, l'individu réalise ce double point de vue à meilleur titre que l'espèce et le genre.

Donc, à l'individu revient au premier titre l'appellation de substance.

L'individu, en effet, n'a point, dans l'ordre ontologique, un sujet d'*inhésion* (subjectum inhaesionis), à la façon des accidents, et il n'est point, dans l'ordre logique, l'attribut d'un sujet (subjectum praedicationis), à la façon des genres et des espèces. Ceux-ci, au contraire, n'ont pas, il est vrai, de sujet d'*inhésion*, mais ont un sujet d'*attribution* auquel la pensée doit nécessairement les reporter ou les attribuer.

Donc, seul l'individu s'appelle au premier chef une substance, — substance *première*, — tandis que les genres et les espèces ne méritent cette appellation que *secondairement*, — substances *secondes* (1).

En résumé, on appelle, dans la langue philosophique d'Aristote, *première substance*, πρώτη οὐσία, l'être qui n'a de sujet ni dans l'ordre ontologique ni dans l'ordre logique, mais qui lui-même est, dans l'ordre ontologique, sujet des accidents et, dans l'ordre logique, sujet de tous les prédicats attribuables à la substance : c'est l'être individuel existant en lui-même, τόδε τί ὄν ; on appelle *secondes substances*, δεύτεραι οὐσίαι, ce qui sans être inhérent à un sujet, dans l'ordre ontologique, s'affirme néanmoins, dans l'ordre logique, de sujets individuels ; ce sont les espèces et les genres, en un mot, les universaux.

**146. Substance, essence, nature.** — 1. Entre la *substance* et l'*essence*, il n'y a qu'une différence de point de vue.

La *substance* d'un être est l'ensemble des notes nécessaires à un individu et indivisiblement unies en ce type individuel, de façon que, sans toutes ces notes et chacune d'elles, l'individu ne pourrait exister.

L'*essence* de l'être se prend parfois comme l'équivalent strict de la substance, on l'appelle alors aussi la *quiddité* de l'être : celle-ci est la réponse à la question *quid est*, τί ἔστι, qu'est l'être présent à la pensée ? La réponse à la

(1) Cajetan, *in Praedicam. Arist.*, cap. 1.

question *quid est* est la définition de la chose, *definitio rei*, *ratio rei*.

Mais, dans une acception plus stricte on oppose l'essence à la substance : l'*essence* d'un être n'est plus alors l'expression d'un type individuel, mais elle est la formule expresse des notes qui, logiquement, sont primordiales (1).

De plus, la notion de substance est corrélative à celle d'accident ; la notion d'essence néglige cette corrélation.

Tout ce qui est est fait pour agir, « omne ens est propter suam operationem », ainsi s'exprime saint Thomas.

Tout être qui arrive à l'existence naît incomplet. En échangeant leurs actions, les êtres se complètent les uns les autres. Tous ensemble ils contribuent au développement de l'ordre universel.

Le résultat de leur activité n'est pas un chaos, mais un monde ordonné, un *cosmos*. La raison en est que l'activité des êtres n'est pas indifféremment livrée à tous les caprices du hasard ; non, chaque substance exerce son activité dans une direction déterminée, vers un terme qui est son but intrinsèque et de la coordination de toutes ces différentes activités spécifiques des êtres, dans le sens du but propre à chacune d'elles, résulte l'ordre universel.

Ces notions s'éclairciront et se justifieront plus tard, lorsque nous parlerons des causes finales ; il nous suffit de les avoir indiquées ici.

On peut, en conséquence, considérer les êtres de ce monde à un double point de vue, en tant qu'ils *sont* et en tant qu'ils *agissent* pour une fin.

Or, les êtres considérés *en tant qu'ils sont* s'appellent essence, quiddité, substance.

L'être substantiel, considéré *en tant que principe d'action*, s'appelle nature ; plus exactement, la nature, c'est l'être

(1) Entre la *substance* et la *nature*, il n'y a aussi — nous l'avons déjà fait remarquer incidemment — qu'une différence de point de vue.

considéré comme premier principe des opérations dont il est la cause active ou le sujet passif (1).

Lorsque l'on oppose l'être à l'action, la substance à la nature, l'ordre statique à l'ordre dynamique, on considère, en effet, la substance, *abstraction* faite des opérations dont elle est, en réalité, le principe.

Mais *on n'exclut pas* d'elle le pouvoir d'agir et de pâtir.

La substance et la nature désignent donc l'une et l'autre une même réalité sous deux aspects différents.

Or, cette réalité, — substance ou nature — comment diffère-t-elle de l'individu complet, que les philosophes appellent ὑπόστασις, *suppositum*, *être subsistant*, *personne ?*

**147. La substance première et l'être subsistant ou la personne.** — La substance première, le τόδε τι ὄν, *hoc aliquid*, qui tombe immédiatement sous l'expérience, se présente à la pensée comme quelque chose qui existe en soi, distinct de toute autre chose.

Par ce double caractère, l'être substantiel se distingue de tout autre être : il s'oppose, en effet, à l'être de raison, à l'être possible, aux accidents ; aux réalités qui ne sont que des parties d'un composé ; il est donc une chose nettement définie, qui ne se confond avec aucune autre.

La substance singulière est actuellement existante dans la nature : l'être de raison n'est pas même capable d'exister dans la nature ; les êtres possibles peuvent recevoir l'existence, mais, de fait, ne l'ont pas.

La substance singulière existe en soi ; l'accident n'existe pas en soi.

Enfin, la substance première forme quelque chose de complet : au contraire, les parties soit intégrantes soit con-

(1) " Sciendum est quod nomen naturae significat quodlibet principium intrinsecum motus ; secundum quod Philosophus dicit quod *natura est principium motus in eo in quo est per se, et non secundum accidens...* " *Summ. th.* 3ª, q. 2, a. 1 in C.

stitutives d'un composé n'existent et ne se conçoivent qu'en union intrinsèque avec d'autres parties d'un même composé.

Lorsque l'on considère la substance première sous cet aspect formel d'un être complet, n'appartenant à aucun autre, on l'appelle en langage scolastique un *suppositum*, ὑπόστασις, *subsistentia* (1) — hypostase, être subsistant, suppôt — et lorsqu'il est doué d'intelligence, on l'appelle une *personne*.

Or, cette notion de l'être subsistant ou personnel, soulève une double question :

*Première question :* L'être subsistant possède un double caractère, il subsiste en soi et il est distinct de tout autre ; lequel de ces deux caractères est primordial ? En d'autres mots, quelle est la raison formelle de la subsistence ou de la personnalité ?

*Seconde question :* Quelle distinction y a-t-il entre telle substance individuelle donnée et tel être subsistant ou personnel ? La distinction est-elle logique ou réelle ? Si elle est réelle, quelle est la réalité qui lui sert de fondement ?

**148. Première question : La raison formelle de la subsistence ou de la personnalité.** — Déjà les premières notions spontanées de l'être renferment, au moins implicitement, les caractères distinctifs de l'être subsistant : dès l'abord, nous nous représentons l'être comme quelque chose qui existe en soi ; nous le mettons à part ; nous le considérons comme formant un tout intrinsèquement indivis ; nous l'opposons à d'autres êtres pareillement indivis dont l'ensemble forme multitude. (**66**)

Lorsque l'on y regarde de près, on se rend compte qu'il

(1) Le mot *subsistentia*, traduction littérale du grec ὑπόστασις, se prend tantôt concrètement, tantôt abstraitement. Dans un sens concret, *subsistentia* est synonyme de *res subsistens* (Cfr. S. Thomas, *Summ. theol.* 3ª, q. 2, a. 3). Dans un sens abstrait, *subsistentia* désigne la perfection propre à l'hypostase, celle d'être complet en soi et de ne point devoir appartenir à autrui.

y a au fond de cette notion première une double donnée : il y a un tout qui subsiste en soi ; ce tout ne se confond avec aucun autre.

Dans quel ordre faut-il concevoir ces deux caractères ?

Duns Scot voit surtout dans l'être subsistant son *incommunicabilité*. La raison formelle de l'hypostase consiste, dit-il, à ne dépendre, ni d'une façon actuelle — comme la nature humaine du Christ — ni d'une façon aptitudinale — comme l'âme humaine isolée du corps — d'un autre sujet (1).

Mais l'*incommunicabilité* est une propriété *négative* : elle ne peut donc être primordiale.

Il y a une raison *positive* à l'incommunicabilité de l'individu, c'est que l'individu se suffit intrinsèquement pour subsister. Être complet en soi, se suffire à soi, telle est donc la raison formelle de la subsistence.

Au cours de l'analyse que nous venons de faire, nous avons fixé exclusivement notre attention sur l'existence de l'être substantiel. Or, il y a un autre point de vue qui n'est pas à négliger, c'est celui de l'action.

L'être donne la mesure du pouvoir d'action, « ens agit in quantum est actu ». Aussi, le sujet qui est complet dans sa subsistence est-il aussi le principe premier auquel remonte l'action (2). De là cet adage de l'école : *Actiones sunt suppositorum* : l'action appartient à l'être subsistant.

Qu'un accident agisse, que la science enfante une merveille, par exemple, ce n'est pas à la science que l'œuvre est attribuée, mais au sujet qui la possède.

(1) Duns Scot, 3 Dist. 1, q. 1, n. 9 et n. 11, ad 3.

(2) " Per se agere, écrit saint Thomas, *convenit per se existenti*. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid, si non sit inhaerens ut accidens vel ut forma materialis, etiamsi sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est praedicto modo inhaerens neque est pars. Secundum quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens, et, per consequens, nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes. Dicimus enim quod homo videt per oculum et palpat per manum. „ *Summ. theol.*, 1ª, q. 75, art. 2, ad 2.

Qu'une partie de l'individu agisse, que la main frappe un coup, par exemple, ce n'est pas à la main que l'acte est reporté, mais à l'individu entier ; tout le monde dira, en effet, que cet homme a frappé de sa main.

Quelle que soit l'activité que l'individu déploie, c'est toujours à lui finalement qu'elle est attribuée. *Actiones sunt suppositorum.*

Embrassant cette double notion de l'existence et de l'action en une seule formule, nous conclurons :

La perfection à raison de laquelle un sujet individuel est complet, est de lui-même et n'a pas besoin d'être communiqué à un autre pour être et pour agir, nous l'appelons sa perfection *hypostatique*, sa *subsistence*, sa *suppositalité*; le sujet concret lui-même, nous l'appelons être *subsistant, hypostase, suppôt.*

Le suppôt *intelligent* s'appelle une *personne.*

La *personne*, en effet, n'est pas autre chose, — selon la définition de Boèce qui est restée classique, — que la substance individuelle d'une nature *intelligente.* « Persona est substantia individua *rationalis* naturae. »

Il est juste, d'ailleurs, que la subsistence de l'être doué de raison porte un nom privilégié.

En effet, l'être doué de raison est libre et, par conséquent, maître de ses actes, auteur responsable de sa destinée ; en outre, seul l'être raisonnable peut se rendre compte de son individualité ; il réalise donc d'une façon supérieure cette plénitude et cette indépendance d'être et d'action qui forment la caractéristique de la subsistence (1).

(1) " Sicut substantia individua proprium habet quod per se existat, ita proprium habet quod per se agat ; nihil enim agit nisi ens actu... Hoc autem quod est per se agere, excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturae quam aliis. Nam solae substantiae rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere ; aliae vero substantiae magis aguntur quam agant. Et ideo conveniens fuit ut substantia individua *rationalis* naturae speciale nomen haberet. „ S. Thomas, *Quaest. disp. de Potentia*, q. 9. a. 1, ad 3.

Un mot encore : La subsistence est assurément une perfection *positive ;* cela ressort assez de tout ce qui précède. Rien n'empêche, cependant, qu'on ne l'exprime par un terme négatif ; en réalité, on le fait, on la désigne souvent sous le nom d'*incommunicabilité.*

**149. Corollaire. L'âme humaine n'est pas une personne.** — La nature individuelle de l'homme, *cet homme*, Pierre ou Paul, ce n'est pas l'âme, ni même l'âme avec le corps, c'est l'*être composé* de matière et d'âme ; c'est donc *le composé* qui est le principe premier d'action, le sujet premier auquel toutes les opérations doivent être rapportées, en un mot, le suppôt raisonnable ou l'hypostase.

Dès lors, soit que l'on considère l'âme dans son état d'union avec le corps, soit qu'on la considère séparée du corps, après la dissolution du composé, elle n'a jamais le caractère du sujet complet, au double point de vue de la subsistence et de l'action et, par conséquent, elle ne mérite jamais l'appellation d'hypostase ou de personne (1).

**150. Seconde question : La distinction entre la substance individuelle et la subsistence. — État de la question :** Aussi loin que portent l'expérience et l'analyse métaphysique, nous n'apercevons jamais une substance existante qui ne soit subsistante et incommunicable à autrui : il suit de là que la subsistence est naturellement inséparable de la substance individualisée ; il ne s'ensuit pas, cependant, que la première s'identifie réellement à la seconde ; il y a donc

(1) Aussi saint Thomas complète-t-il la pensée que nous lui avons empruntée plus haut, en disant : " Potest igitur dici quod anima intelligit, sicut oculus videt, sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam „. *Summ. theol.* 1ª, q. 75, art. 2, ad 2. Et ailleurs : " Dicendum quod anima est pars humanae speciei. Et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua, quae est hypostasis vel substantia prima, sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis ; et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen „. *Summ. theol.* q. 29, art. 1, ad 5.

lieu de se demander si, entre la substance individuelle et l'hypostase, la distinction est logique ou réelle.

Mais le problème est mixte ; il appartient aussi à la théologie. En effet, d'après la doctrine révélée, il y a en Jésus-Christ une nature humaine et une nature divine ; la nature humaine du Christ est complète, dans le sens expliqué ci-dessus, elle a des facultés à elle, elle produit des actes distincts de ceux de la nature divine ; cependant, il est de Foi que la nature humaine de Jésus-Christ n'est pas subsistante par elle-même, elle subsiste en la personne divine du Verbe incarné.

Quelle sera, en présence de ces données, la solution que le philosophe chrétien donnera au problème de la distinction entre la substance singulière et la subsistence ?

**151. Solution de la question.** — D'après Duns Scot, suivi en cela par plusieurs théologiens ou philosophes modernes, la subsistence ne serait qu'un *aspect* spécial de la nature ; le même être que nous appelons *essence* ou *nature* lorsque nous le considérons en lui-même, d'une façon absolue, nous l'appellerions *hypostase*, *suppôt*, *personne*, lorsque nous le considérons comme non communicable à autrui ; la distinction entre la nature réelle et la personne se réduirait donc à une affaire de point de vue ; la personne serait simplement la nature réelle singulière, considérée au point de vue tout négatif de son *incommunicabilité* (1).

Il semble difficile de concilier cette façon de voir avec le dogme catholique.

L'union hypostatique n'a fait subir à la nature humaine du Christ aucun amoindrissement.

(1) Natura singularis et integra per se constituitur in sua independentia, " non aliquo positivo addito ultra illam entitatem positivam, qua est haec natura. „ Scot, *l. c.* Cfr. Franzelin, *de Verbo Incarnato*, th. XXIX ; Suarez, *Metaph.* Disp. XXXIV, sect. 2 ; Kleutgen, *die Phil. s. Vorz.* 6te Abhand. III, n. 616.

Or, la nature humaine du Christ n'est pas une personne et il nous est interdit de la considérer comme telle. Donc, semble-t-il, la distinction entre la nature et la personne ne tient pas à une simple différence de point de vue, mais doit avoir un fondement *réel*.

Quel est ce fondement *réel ?*

Plusieurs auteurs placent entre la substance singulière complète, et l'hypostase, la même distinction réelle qu'entre l'essence et l'existence.

L'hypostase ou la personne c'est la substance qui se suffit à elle-même, qui trouve dans la perfection de son existence la raison de son incommunicabilité. La raison formelle de l'hypostase n'est pas autre chose que l'existence même du sujet ; elle est le mode concret que l'existence du sujet revêt dans la réalité et à raison duquel il subsiste en soi et n'est point communicable à autrui.

Or, entre l'essence et l'existence il y a une distinction réelle.

La même distinction existe donc entre l'essence de l'être et sa subsistence (1).

Cette explication sauve le dogme : Puisque la nature humaine de Jésus-Christ n'a pas d'existence propre, elle n'a point de personnalité ; l'existence du Verbe divin supplée l'existence de la nature humaine ; elle élève donc celle-ci à la subsistence divine.

Mais, au point de vue strictement philosophique, cette explication ne manque-t-elle pas de rigueur?

Autre est le concept de l'existence, autre celui de la

(1) " *Personalitas* seu *suppositalitas*.... resultat ex hoc quod singulare substantiae est integrum in natura (per quod excluditur communitas partis), et habet suum esse proprium (per quod excluditur communitas assumptibilis) „. Billot, *de Verbo incarnato*, q. II, p. 66. Romae Forzani, 1892. " Unio incarnationis explicatur per hoc quod natura humana proprio actu essendi carens, trahitur ad esse personale verbi, atque hoc modo fit ut quo verbum est homo; ideo in Christo unum est substantiale esse existentiae. „ *Op. cit.* q. II, Thesi VII.

personnalité et l'on ne comprend pas que la première rende raison de la seconde.

Exister c'est exister, rien que cela : le mot *exister* n'a pas de synonyme, parce que la notion qu'il exprime est absolument simple et se présente toujours sous le même et unique aspect : l'acte d'existence.

La suppositalité est enfermée dans l'ordre quidditatif; elle fait qu'une chose y est complète en soi, incommunicable à autrui.

Comment l'existence serait-elle la raison formelle de la possession plénière de soi, de l'incommunicabilité à autrui ?

L'existence n'est la raison d'aucune réalité ni totale ni partielle ; elle est simplement l'acte par lequel la réalité sort des possibles et se trouve existante ; *esse est ultimus actus*, l'existence survient en dernier lieu pour actualiser la réalité ; elle l'actualise, telle qu'elle est, sans y rien changer.

La perfection de la subsistence ou de la personnalité n'a donc pas l'acte d'existence pour raison explicative (1).

Antérieurement à cet acte, l'hypostase a sa subsistence : comment l'a-t-elle ? A quel principe appartient-il de la lui conférer ?

La solution la plus plausible paraît être la suivante :

Les substances corporelles sont composées de matière et de forme ; de la substance elle-même et de multiples accidents. Les substances immatérielles sont essentiellement simples, mais possèdent aussi divers accidents.

Si, entre la substance et les accidents, d'une part, et l'existence, d'autre part, on n'admet point d'intermédiaire, autant il y a de réalités dans la nature, autant il doit y avoir de choses existantes : car, nous l'avons dit et nous ne

(1) " *Personalitas est realitas in genere substantiae reductive*, sicut reliquae realitates constitutivae substantiarum, ut rationale et hujusmodi, quamvis non sit differentia proprie loquendo, sed est *terminus ultimus, ac ut sic purus naturae substantiae.* „ CAJETAN, in 3 part. q. 4, n. 2.

pouvons que nous répéter, l'existence *actualise* le réel mais laisse intacte sa réalité.

Or, la substance individuelle, le τόδε τι ὄν que saisit immédiatement l'expérience, forme un tout, dans lequel la substance et ses accidents se trouvent unifiés.

Donc il y a, en chaque substance individuelle, un principe unificateur : ce principe c'est la *subsistence*.

La subsistence est donc une perfection positive à raison de laquelle l'individu est une substance une, complète en elle-même et, par suite, incommunicable à un autre sujet qu'elle-même. Tel serait le sens de la formule traditionnelle de Boèce : Rationalis naturae *individua* substantia.

La substance étant une, complète, incommunicable à raison de sa subsistence, appelle un seul acte d'existence : celui-ci inaugure un ordre nouveau, apporte à la réalité son couronnement définitif, « esse est ultimus actus ».

Dans l'union hypostatique de la seconde personne de la sainte Trinité avec la nature humaine du Christ, une dérogation est faite à la loi naturelle dont nous venons de suivre jusqu'au bout les conséquences : la nature humaine du Christ n'a pas de subsistence propre. Pour elle, le rôle naturellement dévolu à la subsistence, est rempli, surnaturellement et supérieurement, par la subsistence de la personne divine. Aussi n'y a-t-il dans le Christ qu'une seule personne, bien qu'il y ait en lui deux natures.

Au reste, ici comme dans l'ordre naturel, à la subsistence unique du Verbe incarné , répond une existence unique : car, encore une fois, l'existence n'a pas d'autre rôle que d'actualiser, telle qu'elle est, la réalité présupposée.

Cette interprétation de la *subsistence* a pour elle, semble-t-il, la rigueur logique.

Elle paraît autorisée aussi par les enseignements de saint Thomas d'Aquin. Nous ne pouvons nous étendre lon-

guement sur ce sujet, car il est plutôt du ressort de la théologie que de la philosophie ; mais voici un extrait assurément significatif :

" Quia in Christo sunt duae naturae, et una hypostasis, necesse est quod ea quae ad naturam pertinent in Christo sint duo ; quae autem pertinent ad hypostasim in Christo, sint unum tantum. Esse autem pertinet et ad naturam, et ad hypostasim : ad hypostasim quidem, sicut ad id quod habet esse ; ad naturam autem, sicut ad id quo aliquid habet esse (1). "

**152. La personnalité et la conscience.** — De nombreux philosophes, en Allemagne et en France, confondent aujourd'hui la conscience et la personnalité, ou plutôt font de la conscience la raison constitutive de la personnalité.

Il y a là une double erreur *philosophique* et *théologique* :

1° Il y a *une erreur philosophique :* En effet, la conscience est un *acte*, l'acte par lequel la personne prend connaissance de son activité et d'elle-même.

Or, l'hypostase ou la personne n'est pas un acte, c'est le sujet qui agit.

Donc la conscience ne peut se confondre avec l'hypostase ou la personnalité.

Bien plus, ce n'est pas de la personne, tout d'abord, que relèvent les actes, mais de la nature ; la nature — dans les conditions voulues, — prend conscience des actes qui émanent d'elle et du principe actif qui y est engagé ; la personne est bien, sans doute, « primum principium *quod* agit, » le premier sujet auquel remonte finalement la responsabilité des actes, mais c'est la *nature* qui est le « primum principium *quo*, » la cause productrice première d'où procède l'activité de la conscience et du souvenir.

(1) *Summ. theol.* 3ª, q. 17, art. 2, C. Cfr. *ibid.* ad 1 et ad 3 ; 1ª, q. 3, art. 3 et 4, et q. 39, art. 1.

Cette erreur devient plus manifeste encore si l'on tient compte de la distinction *réelle* qui existe entre la personne et la nature. Les actes de l'homme, parmi lesquels se trouve la conscience, sont évidemment distincts de la nature qui les produit, ce que nous aurons bientôt l'occasion de confirmer en traitant de la distinction entre la substance et les accidents ; *a fortiori*, la conscience diffère réellement de la personne, de l'hypostase, qui se caractérise par la subsistence dans l'ordre réel, et non par l'idée ou le sentiment de son individualité.

Les auteurs que nous critiquons n'ont vu dans la personne que son caractère spécifique, celui qui la différencie de la notion générique d'hypostase. Cependant, avant de chercher en quoi une hypostase diffère d'une autre, il était essentiel de se demander en quoi consiste le caractère commun à l'une et à l'autre, celui sur lequel vient se greffer le caractère spécifique.

Quoi qu'il en soit, le caractère spécifique de la personnalité étant la raison, et la raison étant la racine de la conscience, on comprend que l'on ait été amené à confondre la conscience, au moins la conscience habituelle, avec la personnalité.

2° Voici, en outre, *une erreur théologique* : Le dogme catholique nous apprend que, en Dieu, la nature divine, envisagée absolument, est consciente d'elle-même ; elle n'est cependant point une personne distincte des trois relations de Paternité, de Filiation et de Spiration passive ou de Procession qui sont les trois personnes de la Sainte Trinité. Donc la conscience n'est pas liée à la personnalité.

Le dogme de l'Incarnation nous apprend que la nature humaine de Jésus-Christ a son activité propre et consciente, sans être néanmoins, d'elle-même, une personne. Donc, encore une fois, la conscience n'entraîne pas nécessairement la personnalité.

La conscience n'est ni l'essence, ni la source, ni même

le signe de la subsistence personnelle ; elle est un attribut de la *nature* et non de l'hypostase ou de la personne.

**153. Corollaire** : — Si la conscience ne constitue pas la personnalité, il est évident que les variations ou les altérations de la conscience ou de la mémoire n'entraînent pas des variations ou des altérations de la personnalité.

L'homme peut s'ignorer, il peut éprouver, dans les associations habituelles de ses états de conscience, des modifications soit brusques, soit lentes et progressives, des dissociations plus ou moins complètes, des oublis plus ou moins profonds et « ne plus s'y reconnaître » ; la personne n'en reste pas moins la même, parce que la personne ne se confond pas avec les actes mobiles dont elle est le siège ; elle est le *sujet* permanent des états de conscience qui se succèdent à sa surface. Admettons que le sentiment de l'existence puisse changer, que la conviction intime de la personnalité disparaisse accidentellement : oserait-on en conclure que l'essence même du sujet est modifiée, que ses caractères spécifiques ont disparu et que son être a cessé d'être incommunicable ?

Manifestement, le sentiment de la personnalité et la personne qui l'éprouve ne peuvent être confondus (1).

## § 2

## L'ACCIDENT

### I

### CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR L'ACCIDENT

**154. Notion de l'accident.** — On a simultanément expliqué, dans les pages précédentes, la notion de la substance et celle de l'accident. Il suffira donc de rappeler ici que l'on

(1) Cfr. MERCIER, *Psychologie*, nos 237, 238.

désigne du nom d'*accident* l'être qui ne subsiste pas en soi, mais présuppose un sujet en qui il existe. Nécessairement, l'accident présuppose une substance, et il est vraisemblable que la philosophie, si elle eût été seule aux prises avec les faits naturels, n'eût jamais soupçonné qu'il y eût à cette loi de présupposition nécessaire des exceptions.

Mais les enseignements de la théologie sont venus compléter les informations de la raison et nous apprendre que, par une intervention miraculeuse, Dieu conserve sans leur substance les accidents du pain et du vin dans la sainte Eucharistie.

Une dérogation est donc possible à la loi en vertu de laquelle les accidents sont nécessairement inhérents à un sujet.

Saint Thomas, en sa double qualité de philosophe et de théologien, a tenu à marquer, dans sa définition de l'accident, cette possibilité surnaturelle d'une dérogation à la loi générale. Il n'a donc pas dit sans réserve : « L'accident existe en un sujet » ; car, présentée comme l'expression générale des faits, cette formule eût été fausse. Il a préféré dire avec plus de rigueur : « *Suivant le cours naturel des choses*, l'accident existe en un autre être qui lui sert de sujet ». Ou encore : « L'accident est la chose qui existe en une autre, *tant qu'elle subit la loi de ses exigences naturelles*. Accidens est res cui *debetur* esse in alio » (1).

Sous cette réserve, la définition proposée par saint Thomas ne comporte plus d'exception : car les accidents qui, par une action miraculeuse, sont soustraits à leur sujet, n'en conservent pas moins une disposition naturelle à lui être réunis. Cette disposition, dont la substance est dépourvue, est leur caractère *essentiel*, il est inaliénable (2).

(1) *In IV Sent.* Dist. 12, q. 1, a. 1 solut. 1. ad 2.

(2) " Non est definitio substantiae, ens per se sine subjecto, nec definitio accidentis, ens in subjecto; sed quidditati seu essentiae substantiae *competit* habere *esse* non in subjecto; quidditati autem sive essentiae

*Remarque :* L'accident dont il est ici question c'est l'accident *ontologique*, *réel*, *catégorique* ou *prédicamentel ;* il ne faut pas le confondre avec l'accident *logique*, *catégorématique* ou *prédicable*, le dernier des universaux recensés dans l'Isagoge de Porphyre.

En effet, dans son acception ontologique, l'accident s'oppose à la première catégorie, celle de substance, et comprend sous lui neuf genres de réalités non-substantielles, les neuf dernières catégories aristotéliciennes. Entre l'accident ainsi entendu et la substance il n'y a point de milieu.

Dans une seconde acception, l'accident appartient aux *prédicables* ou *catégorèmes* dont traite la logique. Aux caractères qui constituent l'*espèce*, s'opposent, on le sait, deux sortes d'accidents ontologiques, les accidents nécessaires — les propriétés, *proprium* — et les accidents communs, *accidens commune*. Ceux-ci n'ont avec l'essence spécifique qu'une liaison *contingente*. Or, pour souligner leur contingence, on leur réserve souvent le nom d'*accidents* et on les oppose alors, sous ce nom, aux *propriétés*. L'accident, dans cette acception logique, n'est donc pas en opposition immédiate avec la substance, mais avec un autre accident ontologique, la propriété (1).

La faculté du langage chez l'homme est un accident *catégorique*, mais, au point de vue *logique*, c'est une *propriété* nécessaire, directement *opposée à l'accident*.

**155. Division générale des accidents.** — 1° *Accidents absolus et accidents relatifs :* L'accident recouvre toutes les caté-

accidentis *competit* habere *esse* in subjecto. In hoc autem sacramento non datur accidentibus quod ex vi suae essentiae non sint in subjecto, sed ex divina virtute sustentante ; et ideo non desinunt esse accidentia, quia nec separatur ab eis definitio accidentis quae est aptitudo ad subjectum quae semper manet in eis, non actualis inhaerentia ; nec competit eis definitio substantiae. „ *Summ. theol.* 3ª, q. 77, art. 1, ad 2.

(1) Cfr. Saint Thomas, *Quaest. disp. de spir. creat.* art. 11, in C. " Sic igitur accipiendo accidens, dit saint Thomas, est aliquid medium inter substantiam et accidens, idest inter substantiale praedicatum et accidentale; et hoc est proprium. „

gories, sauf celle de substance. L'une de ces catégories est celle de *relation*, qu'Aristote désigne par l'expression πρός τι. Les accidents rangés dans cette catégorie s'appellent *relatifs* : ils conviennent seulement au sujet *par rapport* à une chose qui est hors de lui. La *supériorité* de l'homme sur l'animal est un accident relatif.

Les accidents *absolus* remplissent les autres catégories rangées sous l'accident. On les dit *absolus*, non qu'ils soient indépendants d'un sujet, — car il est essentiel à l'accident de dépendre d'un sujet — mais parce qu'ils ajoutent d'*eux-mêmes*, une réalité nouvelle à la substance qu'ils déterminent.

Les accidents absolus sont les uns *intrinsèques* ou *physiques* : ce sont la quantité et la qualité ; les autres, tels que l'action, la passion, le temps (externe), le lieu (externe), sont dits *extrinsèques*, « *denominationes extrinsecae* ». Les premiers sont appelés *intrinsèques*, parce qu'ils sont inhérents à leur sujet ; les seconds sont appelés *extrinsèques*, parce qu'ils qualifient un sujet *autre* que celui auquel ils sont inhérents. La chaleur est un accident *physique* du corps chaud ; l'action de chauffer est un accident *extrinsèque*, car le changement qu'elle produit se passe, non dans le corps qui exerce l'action, mais dans les corps extérieurs qui la reçoivent.

2° *Accident absolu et accident modal* : L'accident absolu est un genre : une de ses espèces est représentée par l'accident *modal* ou *mode accidentel*.

L'accident absolu qui n'est pas *modal*, affecte *immédiatement* la substance, est *accidens substantiae*.

L'accident *modal*, au contraire, a pour sujet immédiat un autre *accident*, est *accidens accidentis*.

L'*étendue*, par exemple, n'est pas un accident modal, car elle a pour sujet immédiat la substance elle-même ; mais la *figure* est un mode, parce qu'elle a pour fonction directe de qualifier non pas la substance, mais l'étendue, c'est-à-dire un accident, et d'en préciser les différentes espèces.

Ces notions préliminaires posées, nous avons à rechercher quelle est l'*existence* de l'accident et quelle est *la nature de la distinction* entre la substance et les accidents.

## II

### L'EXISTENCE DE L'ACCIDENT

**156. L'existence de l'accident.** — Chacun des accidents qui affectent une substance a-t-il *son* existence propre, distincte de celle de la substance ?

Ou n'y a-t-il en tout qu'*une seule* existence, commune à la substance et aux accidents ?

Suarez (1), on s'en souvient, nie qu'il y ait entre une essence quelconque et son existence une distinction réelle.

Il y a donc, selon lui, autant d'*existences* qu'il y a de quiddités *réelles*, substantielles ou accidentelles.

D'ailleurs, il admet et la théologie de la sainte Eucharistie l'oblige à admettre que les accidents du pain et du vin sont séparables de leurs substances connaturelles et que, par conséquent, entre les premiers et les secondes il y a une distinction *réelle*. S'il y a une distinction réelle, il y a donc aussi une distinction d'*existences* et la logique mène alors par voie d'analogie, à la conclusion que, suivant l'ordre général des choses, les accidents ont chacun leur existence, comme les substances ont la leur.

Deux raisons principales nous empêchent d'adopter cette opinion :

1. *Première raison :* Toute chose individuelle ou personnelle de la nature — tel, ce chêne qui, là, dans la forêt étale ses frondaisons vigoureuses ; tel, ce bûcheron qui s'apprête à le frapper de sa cognée — est *une*. Sans doute, parmi les choses qui tombent sous l'expérience, il en est

(1) SUAREZ, *Metaph.* Disp. 31. Sect. 6.

beaucoup qui, de primé abord, nous trompent : elles nous paraissent unes et sont, en réalité, mécaniquement, physiquement divisibles ; ce sont des agglomérats, ou des mélanges ; mais il n'en est pas moins vrai que l'agglomérat est fait d'unités juxtaposées; le mélange, d'unités mélangées. En général, qu'est le multiple, sinon une multitude d'*unités ?*

Or une chose véritablement une n'a pas deux existences. Il est impossible, déclare saint Thomas, qu'une seule chose ait plus d'une existence. « Impossibile est quod unius rei non sit unum esse » (1).

Donc toute chose subsistante dans la nature — τοῦδε τὶ ὄν, ce chêne, ce bûcheron — possède une seule existence.

Cependant, ces choses qui subsistent dans la nature ont leurs accidents : ce chêne, par exemple, a nécessairement une certaine quantité ; ce bûcheron est un homme, est composé de matière et cette matière a sa quantité ; il a une âme et cette âme est douée de raison et de volonté ; ses facultés, il les déploie, il pense, il veut, il dépense de l'énergie.

Donc, ce chêne et sa quantité n'ont ensemble qu'une seule existence ; donc la matière qui entre dans la constitution de la personne humaine, l'âme qui informe cette matière, les accidents qui résultent de l'une et de l'autre ont une seule existence qui a pour sujet la substance ou la personne. « Impossibile est quod unius rei non sit unum esse. »

Comment, d'ailleurs, en serait-il autrement ? Donnez, par supposition, son existence à la substance du chêne et une autre existence à sa quantité; donnez — comme l'exige l'explication de Suarez — à la matière, à l'âme, à chacun des accidents du composé humain, une existence distincte; parviendrez-vous encore à comprendre que le chêne *est* étendu ; que la personne humaine a véritablement à elle *son* intelligence, à elle *sa* volonté, à elle *ses* actes ?

(1) *Summ. theol.* 3a, q. 17, art. 2, in C.

Quant à nous, nous n'y parvenons pas.

Deux choses, dont chacune a son existence, peuvent être voisines, aussi rapprochées qu'on le voudra, jamais ce qui appartient à l'une ne pourra en vérité être attribué à l'autre. Une quantité, qui aurait une existence distincte, ne serait donc pas la quantité de la substance-chêne, qui elle aussi serait supposée avoir son existence.

Une pensée qui aurait une existence propre; un vouloir, un exercice musculaire qui auraient la leur, ne seraient pas véritablement la pensée, le vouloir, le travail musculaire de celui auquel unanimement on les attribue.

Apparemment, c'est pour ne point aller à l'encontre de cette unité indiscutable de l'être subsistant ou personnel, que les grands métaphysiciens de l'ancienne École avaient fait leur le mot d'Aristote : « Accidens non est ens, sed *ens entis* ». Ceci nous amène à la seconde raison que nous opposons à la thèse suarézienne.

2. *Cette seconde raison*, qui fait corps d'ailleurs avec la précédente, est tirée de la définition de l'accident.

L'accident n'est pas, à proprement parler, un être, mais quelque chose d'un être, « non ens, sed aliquid entis ».

Or, supposé que l'accident eût son existence : pourquoi se refuserait on à dire qu'il est un « être », purement et simplement un être? Et que devient alors la distinction fondamentale entre la substance qui, pour exister, se suffit intrinsèquement, et l'accident qui, pour exister, est nécessairement dépendant d'un sujet?

Non, sous peine de ne plus rien comprendre à l'unité véritable de l'être et d'en faire grossièrement un assemblage d'entités, les unes profondes, les autres superficielles, il faut n'attribuer à l'être total, à sa matière, à sa forme, à ses parties, à ses déterminations accidentelles ou modales qu'*un seul être concret*.

Aussi bien l'existence n'est-elle pas l'acte *dernier*, « esse ultimus actus »?

La matière première, comme telle, n'a pas, suivant la pensée de saint Thomas, d'existence propre; elle est une puissance déterminable par la forme du composé. De même, la substance, comme telle, n'a pas d'existence, elle est déterminable par les accidents et les modes qui complètent la réalité du sujet : seule la substance complètement déterminée par ses accidents et ses modes reçoit l'existence, acte définitif qui n'est plus sujet d'aucun acte à venir.

Ici encore, nous pouvons citer une parole de saint Thomas à l'appui de notre dire : « Les accidents du pain et du vin n'ont point d'existence propre, aussi longtemps que persistent les substances du pain et du vin et, d'une façon générale, les accidents n'ont point d'existence propre, mais la substance déterminée par eux est le sujet de l'existence. « Dicendum quod accidentia panis et vini, manente substantia panis et vini, non habebant ipsa *esse* sicut nec alia accidentia, sed subjecta eorum habebant hujusmodi *esse* per ea, sicut nix est alba per albedinem... » (1).

Mais, il n'y a pas à le nier, l'interprétation que nous préconisons n'est pas sans difficultés.

*On objecte*, en premier lieu, que la notion de substance conduit nécessairement à la distinction d'une existence substantielle et d'autres existences propres aux accidents.

En effet, dit-on, la substance créée a des propriétés qui *émanent* d'elle nécessairement.

Or, la source est antérieure aux eaux qui en dérivent, la substance antérieure à ses propriétés. Donc la substance réclame naturellement son existence antérieurement aux accidents.

Mais, dans l'hypothèse d'une seule existence, commune à la substance et aux accidents, cette existence devrait tomber *à la fois*, *simultanément* sur la substance et sur ses propriétés.

(1) *Sum. theol.*, 3ª, q. 77, a. 1, ad 4.

Donc l'hypothèse d'une seule existence est incompatible avec la vraie notion de la substance.

Cette argumentation n'est pas sans réplique.

Ce qui est essentiel, en effet, à la substance, ce n'est pas d'*exister* antérieurement à ses propriétés nécessaires ; ce n'est pas davantage, comme le suppose l'objection, de *pouvoir exister* EN FAIT antérieurement à ses propriétés, mais c'est d'*exiger* naturellement une antériorité d'existence.

La perfection distinctive de la substance c'est de se soutenir elle-même, — *Selbständigkeit ; Zelfstandigheid* — sans dépendre, pour cela, des accidents, nécessaires ou contingents, qui lui surviennent.

Par contre, l'imperfection essentielle à l'accident c'est de ne pouvoir exister, naturellement parlant, que soutenue par une substance antérieure.

Or, la substance et les accidents n'eussent-ils qu'une seule existence, il resterait toujours vrai que la substance *exige* d'elle-même, indépendamment des accidents, l'existence, tandis que les accidents ont besoin de présupposer un sujet avant de l'exiger.

L'existence de la substance a donc, en tout état de cause, une *priorité de nature* sur celle de l'accident : rien ne prouve qu'il faille en outre, lui assigner une priorité de temps.

*On objecte*, en second lieu : A la substance doit répondre un acte d'existence substantiel ; à l'accident, un acte d'existence accidentel ; une même existence ne peut donc convenir à la substance et aux accidents.

Nous n'admettons pas qu'il doive en être ainsi. L'existence actualise ce qui est immédiatement susceptible d'actuation. Or, ce qui est immédiatement susceptible d'actuation ce n'est ni la substance ni les accidents, mais la substance déterminée par ses accidents.

En conséquence, il n'y a, à proprement parler, selon nous, ni existence substantielle ni existences accidentelles, mais une seule existence, propre au sujet individuel complet et distinct, suppôt ou personne : cette existence unique appartient principalement à la substance, parce que la substance est la réalité principale, secondairement aux accidents, parce que les accidents sont des réalités adventices, mais, à des titres divers, elle appartient simultanément à la substance et aux accidents.

Mais, dira-t-on, s'il en est ainsi, l'existence de la substance doit varier sans cesse, car sans cesse les accidents et les modes de la substance sont sujets à variation.

Nous admettons la conséquence. Nous y voyons même un nouvel argument indirect à l'appui de notre interprétation.

On sait, en effet, combien il est difficile d'expliquer la coopération nécessaire de Dieu à toute action des causes secondes.

Où est le nœud de la difficulté ?

Dieu est la cause première de tout ce qui se fait par l'intermédiaire des causes secondes : nous supposons ici cette proposition établie.

Or, pour expliquer l'universalité de l'efficience de la cause première, il ne suffirait pas d'admettre, avec un philosophe du moyen âge, Durand, que Dieu conserve aux causes secondes les puissances qui leur permettent d'agir : il y a, en effet, dans l'action elle-même une formalité que la puissance, comme telle, ne contient pas et de cette formalité aussi l'Être souverain doit être cause.

La coopération de Dieu et des agents créés s'applique donc *immédiatement* aux actions contingentes. Mais en quoi peut consister cette *coopération immédiate ?*

Si les deux efficiences ont un terme différent, le terme de la cause seconde, — j'entends son terme *formel* — échappe

donc à la causalité souveraine de Dieu. Si les deux efficiences ont formellement le même terme, l'une des deux est manifestement superflue et, dès lors, il n'y a plus de *coopération* proprement dite.

Aucune des branches du dilemme n'est acceptable.

Comment résoudre la difficulté ?

L'interprétation que nous préconisons y fournit, semble-t-il, une solution.

En effet, la production directe de l'existence appartient exclusivement à Dieu : ceci aussi est une thèse de théodicée que nous supposons établie et qui n'est point contestée, d'ailleurs, par ceux qu'intéressent les problèmes dont nous cherchons en ce moment la clef.

Or, si à la substance et à ses déterminations accidentelles et modales, il n'y a qu'une seule existence : la nécessité du concours immédiat de Dieu et la coopération effective de la cause seconde se comprennent l'une et l'autre.

La nécessité du concours immédiat de Dieu est justifiée. En effet, chaque nouvel accident, chaque nouvelle modalité de la substance créée amène un nouvel être concret : elle a donc pour résultat l'intervention nécessaire de Dieu, seul auteur direct de l'acte d'existence.

Le caractère effectif de la coopération de la cause seconde est justifié, car celle-ci a un terme propre : la réalité accidentelle ou modale introduite dans le sujet récepteur de l'action.

L'effet total, le nouvel être concret appartient donc à la fois à Dieu et aux créatures, bien qu'il appartienne au premier et aux secondes à des titres divers : l'objet matériel des deux efficiences est le même, mais leur objet formel est différent.

Si cette interprétation du concours immédiat de Dieu est plausible, elle confirme l'opinion qui attribue à la substance et à ses accidents une existence unique.

Nous voudrions examiner de près la pensée de saint Thomas sur la question délicate qui nous occupe ; mais une discussion détaillée des principaux textes qui s'y rapportent nous conduirait fort loin. Nous avons emprunté au saint Docteur l'énoncé textuel du principe qui régit la question : « Impossibile est quod unius rei non sit unum esse », nous abandonnons au lecteur le soin d'en poursuivre les déductions (1).

(1) Cependant, nous faisons une exception pour ce texte du *de ente et essentia* qui, à première vue, nous est formellement contraire : " Illud cui advenit accidens est ens in se completum, consistens in suo esse ; quod quidem esse naturaliter praecedit accidens quod supervenit ; et ideo accidens superveniens, ex conjunctione sui cum eo cui supervenit non causat illud esse in quo res subsistit, per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo vel praedicatum sine subjecto. Unde ex accidente et subjecto non fit unum per se, sed unum per accidens ; et ideo ex eorum conjunctione non resultat essentia quaedam, sicut ex conjunctione formae cum materia ; propter quod accidens neque rationem completae essentiae habet, neque pars completae essentiae est ; sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet. „ *Op. cit.*, Cap. VII.

Néanmoins, nous ne croyons pas que ce texte soit inconciliable avec notre interprétation.

Tout d'abord, il est à remarquer que saint Thomas y traite de l'*essence* des accidents, et non pas de leur existence. " Nunc autem restat videre, écrit-il, qualiter *essentia* sit in accidentibus „.

Ce qui préoccupe surtout le saint Docteur, c'est de mettre en sûreté le caractère d'unité et d'indépendance du *composé total* par opposition à la matière et à la forme envisagées isolément. Ni la matière, dit-il, n'est l'être complet, ni la forme ne l'est ; c'est le composé qui est un être complet.

Il est vrai que cet être complet est susceptible d'être modifié par des accidents, ce qui pourrait le faire regarder pour un être incomplet.

Mais, réplique saint Thomas, cette ajoute accidentelle n'infirme pas la plénitude et l'indépendance du sujet substantiel. Car l'accident n'est pas *cause* de l'existence *substantielle* du sujet ; celui-ci ne tient aucunement de l'accident son existence substantielle, il n'en tient que la raison pour laquelle son existence n'est pas une existence quelconque, mais *telle* ou *telle* existence.

Voici à quoi se ramène la différence essentielle entre la substance et l'accident, au point de vue de l'existence : la substance est, *d'elle-même*, capable d'exister, encore que, en fait, la substance créée n'existe pas sans certains accidents ; l'accident, au contraire, n'est pas, *de lui-même*, capable

## § 3

### NATURE DE LA DISTINCTION ENTRE LES ACCIDENTS ET LEUR SUBSTANCE

**157. Nature de la distinction entre les accidents et la substance. — État de la question** (1). — Suivant plusieurs auteurs, la doctrine catholique de la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ dans la Sainte Eucharistie, et de la persistance des accidents du pain et du vin en l'absence de leurs substances connaturelles, conduirait seule à affirmer une distinction réelle entre les accidents et leur substance.

Il y a là une méprise.

La question de la *séparabilité* des accidents est née de la doctrine de l'Eucharistie, mais la question de la nature de la *distinction* entre les accidents et leur substance se pose devant la raison naturelle, en dehors de toute considération théologique et elle est susceptible d'une solution purement rationnelle.

La question porte avant tout sur les accidents absolus et intrinsèques, la quantité et la qualité.

Dans la philosophie cartésienne, on n'admet pas qu'il y ait des accidents de ce genre ; on prétend ramener tous les accidents, quels qu'ils soient, à des relations ou à des manières d'être qui, en tout état de cause, n'ajoutent à la substance aucune détermination intrinsèque et ne pourraient par suite en différer réellement.

d'exister; car, pour exister, il faut qu'il soit reçu dans un sujet antérieur, sauf à partager ensuite avec lui — d'après notre interprétation — une seule existence, celle que la substance, déterminée par ses accidents, réclame de la cause première.

(1) On consultera avec fruit sur cette question Kleutgen, *die Phil. d. Vorz.* 6e *Abhandl.* IV; Dupont, *Ontologie*, 2e part. Chap. I; de San, *Cosmol.* c. VI; Schiffini, *Princ. phil.* disp. III; etc.

Nous tenons, au contraire, qu'il y a, dans la nature, des accidents dont le propre est d'ajouter une *perfection réelle* à la substance qu'ils affectent et, conséquemment, nous plaçons entre ces accidents et leur substance une distinction *réelle*.

Voici la preuve de la thèse.

**158. Preuve d'une distinction réelle entre la substance et certains de ses accidents.** — 1er *argument :* A coup sûr, la thèse cartésienne, prise dans toute sa généralité, n'est pas soutenable.

La conscience, en effet, se refuse invinciblement à l'identification de la substance de l'âme et de ses actes. Il faut vraiment se laisser aveugler par l'esprit de système pour vouloir faire de la « pensée » ou d'un état de conscience quelconque l'essence de l'âme.

Écoutons comment le Docteur angélique, dont le langage est d'ordinaire si mesuré, apprécie l'erreur que Descartes devait un jour professer : « Quidquid dicatur de potentiis animae, tamen nullus unquam opinatur, nisi insanus, quod habitus et actus animae sint ipsa ejus essentia » (1).

Mais élargissons notre preuve et appliquons-la directement aux substances corporelles.

2me *argument :* Contestera-t-on qu'il se produise dans la nature des changements qui affectent *intrinsèquement* les êtres ?

Or, le changement intrinsèque ne se comprend que par la perte ou par l'acquisition d'une réalité.

Mais il est évident qu'une chose ne peut être identique ni à une réalité qu'elle n'a plus mais qu'elle a perdue, ni à une réalité qu'elle n'a pas mais qu'elle doit acquérir.

Donc, l'existence de changements intrinsèques dans la

(1) Qq. Disp. *de Spir. creat.* a. 11. ad 1. Nous établirons plus loin (**167**) qu'il y a aussi une distinction réelle entre la nature et ses puissances.

nature prouve qu'il y a, entre la substance et les réalités accidentelles qui viennent l'affecter, une distinction *réelle*.

Nier que les accidents ajoutent véritablement une réalité à la substance qu'ils affectent, c'est se condamner à soutenir une de ces trois propositions : tous les changements qui se produisent dans les êtres sont substantiels ; — il n'y a point de changement dans la nature ; — les contradictoires sont identiques (1).

3me *argument*, à l'encontre de la thèse cartésienne : Il est impossible de comprendre que tous les accidents se réduisent, comme le veulent les Cartésiens, à des relations.

Sans cesse, en effet, des relations réelles changent entre les êtres de la nature.

Or, toute relation réelle a nécessairement un fondement.

Mais ce fondement ne peut être, à son tour, une relation antérieure reposant, elle-même, sur une autre relation, et ainsi à l'infini, car, que serait, en définitive, cette superposition de relations qui n'aurait nulle part un premier point d'appui ? Réduire à une pareille conception toutes les relations qui existent entre les êtres de la nature, c'est nier virtuellement leur objectivité réelle.

Il n'y aurait qu'une échappatoire, mais elle n'est pas faite pour séduire un Cartésien, ce serait de soutenir que tout changement de relation entre les êtres repose sur une transformation *substantielle*.

Cette hypothèse écartée, il n'y a donc qu'une explication possible du caractère *réel* des relations entre les êtres, c'est l'existence d'accidents *absolus*.

Il y a donc dans la nature des accidents *absolus*, qui ajoutent à la substance une perfection intrinsèque ; ces accidents ne sont point identiques à leur substance, mais en sont *réellement distincts*.

(1) De San. *Op. cit.*, nº 323.

Ce qui empêche beaucoup d'esprits de se rallier à la thèse de la distinction réelle entre la substance et ses accidents, c'est qu'ils ont peine à la mettre d'accord avec le fait indéniable de l'unité de tout sujet réel. Nous nous sommes efforcés de résoudre par avance la difficulté, en montrant que des réalités diverses peuvent être unies intrinsèquement et avoir une seule existence qui les enveloppe toutes.

De ce que certains accidents se trouvent être réellement *distincts* de leur substance, il ne suit pas qu'ils en soient *séparables*. Il y a donc une nouvelle question à examiner : Les accidents sont-ils ou ne sont-ils pas séparables de leur substance ?

**159. Séparabilité des accidents d'avec leur substance connaturelle.** — Le Concile de Trente, résumant l'enseignement des Pères et des Écoles de théologie, déclare que, dans le mystère de la Sainte Eucharistie il se fait : « conversio totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem Domini nostri Jesu Christi, *manentibus dumtaxat speciebus panis et vini* » (1).

Le Concile de Constance avait d'ailleurs déjà condamné ces deux propositions de Wicleff : « Substantia panis materialis et similiter substantia vini materialis remanent in sacramento altaris ».

« Accidentia panis non manent sine subjecto in eodem sacramento » (2).

La philosophie, laissée à elle-même, n'aurait aucune raison, semble-t-il, d'affirmer que des accidents corporels soient séparables de leur substance ; l'expérience universelle et constante ferait inévitablement regarder une pareille séparabilité comme invraisemblable et devrait même incliner l'esprit à la juger impossible.

(1) Sess. XIII, can. 2.
(2) *Decreta Martini V et Conc. Const.* An. 1418.

Éclairé par l'autorité doctrinale de l'Église, le philosophe *chrétien* tire du fait de la conservation des accidents eucharistiques, à part de leur substance, la conclusion que cet état de conservation est possible. Peut-être n'aperçoit-il pas d'une façon *positive, pourquoi et comment* la séparabilité des accidents et de leur substance est intrinsèquement possible, mais il est assuré qu'elle n'est pas impossible et que, par conséquent, la raison ne trouvera jamais entre ce point de doctrine et la métaphysique une évidente contradiction.

Nous ne nous arrêterons pas davantage sur cette question dont l'examen plus complet appartient à la théologie.

## § 4

### LES ACCIDENTS

**160. Avant-propos.** — Les êtres peuvent être rangés en dix catégories. La première, c'est la substance ; les neuf autres comprennent les accidents.

De ces neuf, plusieurs ne regardent pas la métaphysique, parce que leur objet est corporel : or, la métaphysique a pour objet ce qui peut s'étendre au delà des limites du monde corporel : telles sont les catégories de *quantité*, de *lieu*, de *temps* qui relèvent de la physique rationnelle, de la cosmologie (1).

En revanche, les catégories de *qualité*, de *relation*, d'*action* et de *passion* trouvent leur application dans le monde immatériel aussi bien que dans le monde de la matière ; elles sont donc du ressort de la métaphysique.

Nous parlerons de l'*action* et de la *passion* à propos de la division générale de l'être en acte et en puissance et, plus loin, dans la *quatrième partie*, à propos des causes ; disons ici quelques mots de la *qualité* (I) et de la *relation* (II).

(1) Voir D. Nys, *La notion du temps*. Louvain, 1898 ; *La notion d'espace*. Louvain, 1901.

# I

## LA QUALITÉ

**161. Notion de la qualité.** — Dans une acception très générale, la qualité est opposée au sujet et désigne tout ce qui peut lui être attribué. Il n'y a point de détermination, soit substantielle, soit accidentelle qui, dans ce sens large, ne soit une qualité : La différence spécifique détermine la partie générique de la substance; l'action, la passion, le lieu, le temps, etc. déterminent, de diverses façons, le sujet : ce sont autant de qualités. Ainsi, lorsque nous disons d'une ligne qu'elle est droite, l'attribut *droite* exprime une différence spécifique du genre *ligne ;* or, nous « *qualifions* » la ligne lorsque nous disons qu'elle est droite. Lorsque nous parlons d'un mobile qui, à tel moment donné, se trouve à tel endroit de l'espace, nous attribuons au mobile les catégories de temps et de lieu : cependant, nous le « *qualifions* ». Les scolastiques le reconnaissent expressément. « Differentia specifica praedicatur in quale », disaient-ils; « omnia genera accidentium qualificant substantiam et praedicantur in quale ».

Mais, dans une acception plus restreinte, la *qualité* désigne, chez Aristote, une catégorie distincte des neuf autres; elle est spécialement en opposition avec la substance, avec la relation, avec la quantité; elle désigne une détermination accidentelle, qui affecte formellement la substance et nous fait dire *quelle* elle est (1). « Haec est ratio formalis qualitatis, dit saint Thomas, per quam respondemus interroganti qualis res sit. »

Assurément, cette formule n'est pas une définition proprement dite, a priori. Les notions les plus simples ne

(1) *Categ.* c. 6. Ποιότητα δὲ λέγω, καθ' ἣν ποιοί τινες εἶναι λέγονται.

sont point définissables : pour les définir, il faudrait les décomposer en un genre, plus simple qu'elles, et en une différence spécifique, qui viendrait s'ajouter au genre. Or, les objets de pensée les plus simples sont évidemment réfractaires à l'analyse.

Cependant, éclaircir la notion abstraite de qualité par les termes concrets *quel*, *tel*, c'est faire œuvre utile, parce que le concret, immédiatement en contact avec nos sens, nous est plus familier que l'abstrait (1).

La notion de qualité joue, dans la philosophie Aristotélicienne, un rôle dont l'importance est aujourd'hui plus que jamais appréciable. En effet, le mécanicisme introduit par Descartes dans la physique moderne tend à bannir de la nature les diversités qualitatives, à les identifier avec des différences quantitatives. Or, les diversités qualitatives sont pour nous le seul indice logique de la spécificité des êtres. La question de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas, dans la nature, des qualités irréductibles à la quantité est donc, à l'heure présente, le problème fondamental de la Cosmologie.

A un autre point de vue, psychologique à la fois et critique, l'opposition de la qualité et de la quantité est regardée par certains philosophes contemporains comme une « antinomie fondamentale » ; elle les a amenés à distinguer arbitrairement en chacun de nous un double moi, l'un profond où tout est qualité, l'autre superficiel où les états de conscience projetés dans un espace homogène sont numériquement multipliés (2).

(1) Cajetan s'exprime ainsi à ce sujet : " Ad hoc cum Boetio dicitur, quod quia generalissimum proprie definiri nequit, eo quod genere caret : definitio ista descriptio quaedam est, declarans a notioribus nobis quid nominis ipsius qualitatis : notius enim est nobis quale quam sit qualitas, sicut universaliter compositum nobis notius est simplicibus; grammaticum siquidem grammatica magis novimus, et fortem fortitudine etc. ; nullum ergo vitium hic accidit, quia definitio non est, sed descriptiva quaedam quoad nos declaratio. „ Cajetan, *Comm. in lib. praedicam.* c. 4.

(2) Cfr. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience ;* passim, spécialement, pp. 96 et 103.

**162. Les qualités.** — Aristote et les scolastiques rangent sous quatre chefs de division les multiples qualités attribuables à un sujet. La qualité est, en effet, une détermination accidentelle de la substance. Or, il y a moyen de distinguer en la substance quatre points de vue : La nature de la substance; ses principes intrinsèques d'action et de passion; l'action et la passion qui proviennent de ces principes; sa quantité.

Les « habitudes » ἕξις et les « dispositions », διάθεσις concernent la nature du sujet; elles l'affectent en bien ou en mal. Telles sont la santé, la science, la sincérité.

L'aptitude, principe intrinsèque d'action, et l'inaptitude, δύναμις φυσικὴ ἢ ἀδυναμία, forment le deuxième groupe. Vous vous enquérez des qualités d'un homme, dit saint Thomas, on vous répond : Cet homme est *capable* de raisonner; il est *apte* ou inapte à telle ou telle profession, *habile* ou inhabile à fournir tel travail. Capacités, aptitudes, facultés, forces, désignent des qualités.

Le troisième groupe comprend les puissances passives et le résultat de l'action, la passion, ποιότητες παθητικαί καὶ πάθη; par exemple, la sensibilité, le plaisir, la douleur, la paix, l'inquiétude.

Enfin, la forme extérieure de la quantité, c'est-à-dire la figure d'un corps, σχῆμα, μορφή, est le quatrième et dernier membre de la classification Aristotélicienne.

Les scolastiques désignent ces quatre groupes par les indications suivantes : *Habitus; potentia naturalis activa et impotentia; passibiles qualitates, potentiae passivae et passiones; figura.* (1)

Quelles sont les propriétés des qualités?

**163. Propriétés des qualités.** — 1° *Les qualités peuvent avoir leur contraire.* Ainsi la santé exclut la maladie, la vertu exclut le vice.

(1) Cfr. *Totius Logicae Sum.*, Tract. IV.

Cependant, *toute* qualité n'a pas son contraire : les figures, par exemple, qualités classées par Aristote dans la quatrième espèce, n'ont pas de contraire.

Entre substances, entre accidents d'une catégorie autre que celle de la qualité, l'opposition contraire ne se vérifie point.

2° *Les qualités comportent des degrés :* elles sont susceptibles d'accroissement et de diminution. Ainsi, il y a des degrés dans la lumière, dans la chaleur, dans la science, dans la vertu. Les substances individuelles, comme telles, n'admettent pas divers degrés.

3° *Les qualités sont le fondement de la ressemblance et de la dissemblance :* On appelle semblables les choses qui possèdent les mêmes qualités ; dissemblables, celles qui ont des qualités différentes (1).

Parcourons rapidement les quatre groupes de qualités énumérés plus haut.

**164. Qualités de la première espèce : L'habitude. — La disposition.** — « L'habitude », écrit M. Ravaisson, est, dans le sens le plus étendu, la manière d'être générale et permanente, l'état d'une existence considérée, soit dans l'ensemble de ses éléments, soit dans la succession de ses époques.

» L'habitude acquise est celle qui est la conséquence d'un changement.

» Mais ce qu'on entend spécialement par l'habitude, ce n'est pas seulement l'habitude acquise, mais l'habitude contractée, par suite d'un changement, à l'égard de ce changement même qui lui a donné naissance.

» Or, si l'habitude, une fois acquise, est une manière d'être générale, permanente, et si le changement est passager, l'habitude subsiste au-delà du changement dont elle est le résultat. En outre, si elle ne se rapporte, en tant qu'elle est

(1) Cfr. Gutberlet, *Allgemeine Metaphysik*, S. 71. Münster. 1890.

une habitude, et par son essence même, qu'au changement qui l'a engendrée, l'habitude subsiste pour un changement qui n'est plus et qui n'est pas encore, pour un changement possible, c'est là le signe même auquel elle doit être reconnue. Ce n'est donc pas seulement un état, mais une disposition. » (1)

Le mot d'Aristote ἕξις, celui des Scolastiques *habitus*, désignent une disposition permanente qui seconde ou contrarie le mouvement d'un être vers sa fin naturelle. Par la stabilité qu'elle suppose, l'habitude se différencie d'une simple disposition. « Habitus, dit Aristote, dicitur dispositio difficile mobilis, secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se aut ad aliud. »

En rigueur de termes, la nature immatérielle et ses puissances immatérielles, l'intelligence et la volonté sont seules le sujet d'*habitudes*.

Les adaptations des puissances matérielles à leur acte s'appellent des *dispositions* plutôt que des habitudes.

Donnons à cette thèse générale quelques développements.

Tous les êtres ont une fin naturelle, vers laquelle convergent toutes leurs puissances; leur inclination vers ce terme est leur *loi naturelle* (2).

Les corps matériels ont leurs lois aussi bien que l'être intelligent.

Mais les êtres *matériels* sont, de par leur nature même, complètement déterminés à agir dans une direction unique; il n'y a donc pas chez eux de dispositions habituelles *proprement dites* (3). On a beau lancer un corps cent fois de suite

(1) Ravaisson, *De l'habitude*, p. 1. Thèse de doctorat soutenue en Sorbonne, en 1838, et rééditée par la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1894.

(2) Cette proposition trouvera sa justification plus loin, dans la quatrième partie, au chapitre des causes finales.

(3) " Non disponitur corpus per aliquem habitum, quia virtutes naturales sunt determinatae ad unum. „ *Sum. theol.* 1ª 2ᵉ, q. 50, a. 1, in c.

dans la même direction, avec la même vitesse, il n'en contracte pas pour cela une habitude : il reste toujours le même qu'il était à l'égard de ce mouvement, après qu'on le lui a imprimé cent fois (1).

Nous rangeons parmi les êtres matériels les végétaux et les animaux aussi bien que les corps bruts. Aucun d'eux n'est, *à strictement parler*, susceptible d'habitudes.

En effet, l'habitude n'implique pas seulement la mutabilité ; elle n'implique pas seulement la mutabilité en quelque chose qui dure ; elle implique l'introduction d'une modification — stable — dans la puissance elle-même. Or les corps ne vérifient pas cet ensemble de conditions.

De fait, observe saint Thomas, pour qu'un sujet soit modifiable par l'habitude, il doit réunir *plusieurs conditions :*

Premièrement, il doit être *en puissance*. Un être sans potentialité aucune, l'Acte pur, n'est pas susceptible d'habitus, attendu que l'habitus a pour caractère propre de *préparer* la puissance à une action parfaite.

Secondement, ses puissances doivent être *dirigeables diversément*, « potentia determinabilis ad diversa ». D'où il semble résulter que les forces de la nature matérielle ne sont pas susceptibles de dispositions habituelles, attendu que, *d'elles-mêmes*, elles sont toujours déterminées à un terme unique, « vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum seipsas sunt determinatae ad unum » (2).

L'habitude n'appartient qu'aux sujets *immatériels ;* à eux seuls s'applique l'adage populaire : « l'habitude est une seconde nature ». Eux seuls, en effet, sont capables d'exercer leur intelligence, leur volonté, et, par une suite indirecte, leurs facultés sensitives, cognitives et appétitives, en des directions différentes, soit dans le sens de leur fin naturelle,

(1) Aristote, *Mor. à Eud.* II, 2.
(2) *Sum. theol.* 1ª 2ᵉ, q. 49, a. 4, ad 2.

soit dans un sens opposé : l'intelligence peut s'attacher au vrai ou au faux ; la volonté, se rendre librement vertueuse ou vicieuse ; les facultés inférieures, sous la direction de l'intelligence et l'empire de la volonté, se prêter bien ou mal au service des facultes supérieures (1).

Est-ce à dire que les êtres inférieurs soient, à tous égards, réfractaires à des modifications qui les disposent à l'action ? N'avons-nous pas reconnu nous-mêmes que les facultés sensitives servent plus ou moins bien les facultés supérieures ? On « *habitue* », dit-on, les animaux à divers mouvements, on les *dresse* pour certains exercices ; les organes *s'adaptent* à leurs fonctions ; on *acclimate* des plantes exotiques ; les métaux *se plient* avec plus ou moins de facilité à la forme que l'on s'efforce de leur imprimer. La santé et la maladie, la faiblesse, la vigueur, ne sont-elles pas autant de *dispositions* de l'organisme ?

Comment expliquer ces faits si la matière est inflexiblement déterminée dans une direction unique ?

Les scolastiques répondent à ces difficultés au moyen d'une distinction qui, chez eux, est fondamentale, entre la simple *disposition* et l'*habitude*.

Les qualités des corps simples (2) ne se prêtent à aucune

(1) " Intellectus possibilis est subjectum habitus. Illi enim competit esse subjectum habitus quod est in potentia ad multa ; et hoc maxime competit intellectui possibili... „ " Omnis potentia quae diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis, diversimode potest ad agendum ordinari ; et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere quo bene disponatur ad suum actum... „ " Habitualis dispositio requiritur ubi subjectum est in potentia ad multa. Operationes vero quae sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animae, secundario vero ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus ; unde *ex similibus actibus similes habitus causantur*, ut dicitur in 2. Ethic., cap. 1 et 2. Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima ; in corpore vero possunt esse secundario, inquantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animae. „ 1ª, 2ᵉ, q. 50, a. 4, ad 1 ; a. 5, in c. ; a. 1, in c.

(2) " Unde qualitates simplices elementorum, quae secundum unum

modification subjective ; isolées, elle n'ont donc ni habitudes ni dispositions, mais réunies, elles concourent de façon plus ou moins heureuse à un même résultat d'ensemble, et dans ce sens, il est permis de parler des *dispositions* plus ou moins favorables d'un sujet matériel.

En ce sens, on peut dire que la santé et la maladie, la vigueur et la faiblesse sont des « *dispositions* » de l'organisme.

Mais à ces « *dispositions* » Aristote refuse le nom d'habitude ; il réserve cette appellation spécifique aux dispositions *stables*, qui ne se laissent pas aisément détruire ou altérer. - Habitus, disent à leur tour les scolastiques, est qualitas difficile mobilis, dispositio autem est qualitas facile mobilis. »

Lorsqu'un sujet est susceptible de transformation substantielle, ses dispositions sont précaires, car elles dépendent d'une grande complexité d'éléments, et ne peuvent s'appeler des *habitudes*. La santé et la maladie, l'accommodation ou l'adaptation acquises des organes et des tissus, les aptitudes acquises pour l'écriture, pour la musique, pour la peinture, l'habileté et les talents professionnels, sont des *dispositions*, ce ne sont point des habitudes.

Non seulement l'habitude suppose un sujet substantiellement intransformable et incorruptible, elle implique en outre, un caractère spécial de fixité et de durée. Dans l'ordre intellectuel, l'opinion ; dans l'ordre moral, l'inclination au bien résultant de quelques actes isolés, ne sont pas des habitudes, mais de simples dispositions ou prédispositions (1).

modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus dispositiones vel habitus, sed simplices qualitates. „ *Op. cit.* q. 49, a. 4, in C.

(1) D'après saint Thomas, il y a entre l'habitude proprement dite et une simple disposition une distinction *spécifique* : " Dispositio et habitus possunt distingui sicut diversae species unius generis subalterni, ut dicantur *dispositiones* illae qualitates primae speciei quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas mutabiles, ut aegritudo et sanitas ; *habitus* vero dicantur illae qualitates quae secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles ; sicut scientiae et virtutes ; et secundum hoc dispositio non fit habitus. „ 1ª 2ª, q. 49, art. 2, ad 3.

En résumé, la *disposition habituelle*, « *habitus* », est une qualité permanente qui est surajoutée à la nature ou aux puissances immatérielles du sujet et le dispose d'une manière favorable ou défavorable par rapport à sa fin.

L'habitude affecte directement la nature ou les puissances immatérielles seules, mais peut indirectement étendre son influence sur des puissances matérielles subalternes, rendre celles-ci plus dociles à l'empire de celles-là.

Les questions relatives à l'origine de l'habitude, à ses effets, à son importance sont du ressort de la Psychologie. Nous nous bornerons donc ici à quelques brèves indications.

**165. L'habitude au point de vue psychologique.** — 1° *Origine de l'habitude :* L'habitude contractée tire son origine de l'*acte* même qui la commence. L'habitus réside dans une puissance passive qu'il modifie. Si le premier acte n'introduisait dans le sujet aucune modification, le second acte ne serait pas plus facile que le premier, le troisième acte ne diffèrerait pas du second ; aucune habitude ne prendrait racine. Il n'est pas impossible qu'un acte unique engendre une habitude — l'intuition d'un premier principe peut suffire, semble-t-il, à faire naître dans l'âme l'habitus de ce principe — mais la *répétition* des actes est la condition ordinaire de l'habitude à les reproduire. Encore faut-il généralement qu'ils aient une certaine durée et ne soient pas séparés par de trop longs intervalles. Des actes de même intensité suffisent à la conservation d'une habitude, mais le perfectionnement de l'habitude exige des actes d'une intensité croissante. Le progrès dans la vertu demande des efforts soutenus et grandissants.

2° *Effet de l'habitude :* L'habitude perfectionne la faculté (1),

(1) L'*habitus* tient donc de l'acte et de la puissance : une puissance opérative est capable de produire, sans le secours d'un habitus, ses opérations les plus imparfaites ; celles-ci engendrent l'*habitus*, *acte* perfectif

accroît son énergie; elle rend ainsi plus facile et plus rapide la répétition de l'acte auquel elle dispose.

De plus, elle fait naître ou développe un *besoin* d'agir. Comme les actes opposés à l'habitude contrastent, par la difficulté qu'ils présentent, avec ceux qui y sont conformes, la faculté s'en détourne pour suivre la ligne de la moindre résistance.

Enfin, à mesure que l'exercice de l'acte exige moins d'effort, il est moins remarqué : il en résulte que l'habitude diminue graduellement le sentiment de l'action.

3° L'*importance* de l'habitude ne pourrait guère être surfaite. L'habitude est la grande force conservatrice et accumulatrice de la vie. Grâce à elle, nos actes laissent derrière eux une partie d'eux-mêmes, un germe d'actes à venir. Grâce à elle, suivant le mot de Leibniz, « le présent est chargé du passé et plein de l'avenir ». L'habitude soustrait l'homme aux difficultés et aux incertitudes d'un perpétuel recommencement, elle affermit sa marche vers le mieux et soutient ses élans vers le parfait. Le travail qui se dépense au service de la science et de la vertu trouve ainsi une première récompense immédiate dans la facilité qu'il ouvre au progrès.

On a pu dire que l'éducation consiste à faire contracter de bonnes habitudes.

immédiat de la puissance. Cet acte et la faculté qu'il perfectionne forment ensemble *une seule puissance* capable désormais d'actes plus parfaits. Le cardinal Satolli qui a approfondi ces notions dans sa savante monographie *De habitibus* (Romae 1897), dit excellemment : " Consentaneum est ut habitus perficiens potentiam, secundum id quod habet de actu illam perficiat et compleat ipsius activitatem, et secundum quod est in potentia accommodet illam ad susceptionem ultimae perfectionis, quae est operatio perfecta. Quocirca sentiendum est quod animae potentia operativa ordine quodam ad suam completam perfectionem refertur ; scilicet per operationes imperfectas est in potentia ad habitum, et per habitum ad operationem perfectam, sicut experientia compertum est.... Potentia et actus non coeunt tanquam diversa principia, sed ut unum perfectum principium. „ *Op. cit.*, pp. 6-7.

**166. La classification des habitudes de l'âme humaine.** — On peut considérer l'âme humaine dans son essence ou dans ses puissances, dans sa condition naturelle ou dans l'état surnaturel auquel la Foi nous dit qu'elle a été élevée.

Il y a des habitudes *surnaturelles*, « *infuses* » qui affectent soit le fond essentiel de l'âme, soit les puissances par lesquelles elle agit. Tels sont, selon la théologie, la grâce habituelle, la foi, l'espérance, la charité, les dons du Saint Esprit la lumière de la gloire et certaines lumières ou vertus destinées au bien de la société chrétienne et appelées par les théologiens « gratiae gratis datae ».

Les habitudes *naturelles* ne sont pas infuses, mais *acquises*. Elles n'affectent pas l'essence de l'âme, mais les facultés par lesquelles l'âme agit : la raison et la volonté.

Les habitudes de la *raison*, vertus intellectuelles, ainsi que les appelaient les Anciens, sont au nombre de cinq : l'intelligence des principes, la science, la sagesse, la prudence et l'art. Ces habitudes empruntent leur stabilité aux vérités nécessaires (1).

Les habitudes de la *volonté* ou habitudes morales, auxquelles est réservé exclusivement, en français, le nom de *vertu*, sont la tempérance, la force, la justice, la prudence, et les autres vertus que celles-ci comprennent sous elles.

**167. Qualités de la deuxième espèce.** — 1° Le *deuxième* membre de la division des qualités proposée par Aristote comprend la *puissance active* et l'*impuissance*.

La *puissance* est une qualité qui met la substance à même d'agir ou de réagir ; en d'autres mots, c'est le principe prochain de l'action ou de la réaction.

L'*impuissance* ne s'oppose pas à la puissance, comme deux espèces diverses rangées sous un même genre ; entre les deux, il n'y a qu'une différence de degré, ce sont *deux*

(1) Cfr. MERCIER, *Logique*, 3e éd. n. 85.

*états* différents d'une même qualité : l'impuissance, en effet, signifie ici une puissance faible ou affaiblie. Ainsi l'impuissance de l'enfant pour la marche, celle du vieillard pour la vue, n'expriment pas une négation de la puissance opposée, mais indiquent les conditions défectueuses dans lesquelles ces puissances s'exercent.

Nous disions, à l'instant, que la puissance est le principe *prochain* de l'action.

Il faut distinguer, en effet, le principe *prochain*, *immédiat*, et le principe *éloigné*, *premier*, de l'action.

Le principe *premier* de l'action c'est, selon le point de vue auquel on se place, l'*hypostase*, la *personne*, ou la *nature*.

L'*hypostase*, la *personne* est le premier principe qui agit, *principium primum quod* agit. L'hypostase ou la personne agit par sa nature ; celle-ci est le *principium quo* agens agit.

Mais la nature de l'être créé n'agit pas par elle-même, elle emploie des puissances, des facultés. La *nature* est le principe *premier*, *éloigné*, *primum* principium *quo* ; les *puissances* ou les *facultés* sont les principes *dérivés*, *prochains*, *immédiats* de l'action.

Cette distinction entre un principe *premier* et des principes *dérivés* d'action est-elle fondée? Les puissances actives sont-elles distinctes de la nature ou de la substance?

Et s'il y a réellement des puissances distinctes de la nature, sur quelle base repose leur classification? (1).

(1) Généralement ce n'est pas à cet endroit que les métaphysiciens exposent la théorie des puissances ; ils en parlent plutôt à propos de la distinction entre la puissance et l'acte.

Nous craignons bien qu'il n'y ait là une confusion. En effet, la puissance qui s'oppose à l'acte, c'est la potentialité, une imperfection mise en regard d'une perfection. Or, la puissance dont il est question ici n'est pas une potentialité, une imperfection, mais plutôt un acte, une perfection.

Ces notions s'éclairciront plus tard, lorsque nous comparerons *ex professo* la puissance et l'acte.

En attendant, nous suivons la direction de saint Thomas qui écrit fort

**168. Distinction réelle de la substance ou de la nature et de ses puissances.** — *1er argument :* L'existence et l'action présupposent l'une et l'autre un sujet : la première, un sujet possible qu'elle fait exister ; la seconde, un sujet qu'elle rend agissant. Le sujet de l'existence s'appelle *essence* ou *substance ;* le sujet de l'action s'appelle *puissance* ou *faculté.*

Or, manifestement, l'existence et l'action sont choses diverses.

Donc le sujet mis en acte par l'existence est autre que le sujet mis en acte par l'action.

En effet, c'est en se communiquant lui-même à son sujet, que l'acte accomplit son rôle. Or, la communication d'un acte n'est possible qu'à un sujet capable de le recevoir ; à des actes divers doivent donc répondre, dans le sujet, des conditions diverses de réceptivité. En conséquence, la diversité indiscutable des deux actes : *exister* et *agir*, présuppose nécessairement une diversité correspondante dans leurs sujets respectifs : la substance et la puissance.

Donc, enfin, il y a une distinction réelle entre la substance et les puissances par lesquelles elle opère.

Cette thèse est vraie dans toute sa généralité ; même les purs esprits agissent au moyen de facultés.

" Nec in angelo, écrit saint Thomas, nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum ; propter quod dicitur, quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt ab ejus esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum ; ... Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse ; nec aliqua alia operatio, aut in ipso aut in quocumque alio creato, est idem quod ejus esse. Unde essentia

justement : " Si potentiae animae non sunt ipsa essentia animae, sequitur quod sint accidentia in aliquo novem generum contenta. Sunt enim in secunda specie qualitatis, quae dicitur potentia vel impotentia naturalis. „ *Q. un. de spir. creat.*, a. 11, in c.

angeli non est ejus potentia intellectiva, nec alicujus creati essentia est ejus operativa potentia „ (1).

“ Impossibile est, dit-il ailleurs, quod alicujus substantiae creatae sua essentia sit sua potentia operativa. Manifestum est enim, quod diversi actus diversorum sunt : semper enim actus proportionatur ei cujus est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae seu virtutis. Secundum enim hoc, utrumque eorum est in actu, essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. Unde, cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur quod nullius creaturae operativa potentia sit ejus essentia, sed solius Dei proprium est ut sua essentia sit sua potentia „ (2).

*2e argument.* Appliquée à l'âme, la thèse prend un caractère particulier d'évidence. En effet :

Il est impossible qu'une chose soit identique à plusieurs réellement distinctes entre elles.

Or, plusieurs facultés de l'âme sont réellement distinctes les unes des autres.

Donc, il est impossible que l'âme soit identique à aucune de ses facultés.

Le fait que les facultés de l'âme sont réellement distinctes entre elles, ressort de ces deux ordres de considérations :

1° Certains actes de l'âme appartiennent à un sujet composé de matière : tels les actes de nutrition, de vision, d'imagination, etc. ; d'autres appartiennent à un sujet immatériel : tels les actes d'intelligence et de volonté, qui émanent de principes immatériels.

Or, un sujet composé de matière, organisé, ne peut être réellement le même qu'un sujet immatériel, inorganisé.

Il y a donc des facultés de l'âme réellement distinctes les unes des autres.

2° L'apparition de certains actes de l'âme est subordonnée à l'influence préalable de certains autres de ses actes : la

(1) *Summ. theol.* I, q. 54, a. 3.
(2) *Qq. disp. de spirit. creat.* a. 11, in c.

volition, par exemple, est subordonnée à la pensée; avant de vouloir, il faut connaître un bien à vouloir.

Or, un principe ne peut être subordonné à lui-même, être à la fois cause active et sujet récepteur du mouvement, moteur et mobile.

Donc, il y a dans l'âme des principes d'action réellement distincts les uns des autres, facultés multiples dont l'âme est le sujet commun.

" Quaedam potentiae sunt quarumdam partium corporis actus, ut omnes potentiae sensitivae et nutritivae partis ; quaedam vero potentiae non sunt actus alicujus partis corporis, ut intellectus et voluntas ; quod non posset esse, si potentiae animae non essent aliud quam ejus essentia. Non enim potest dici quod unum et idem possit esse actus corporis, et separatum, nisi secundum diversa... „

„ Apparet idem ex ordine potentiarum animae, et habitudine earum ad invicem ; invenitur enim quod una aliam movet, sicut ratio irascibilem, et concupiscibilem, et intellectus voluntatem ; quod esse non posset, si omnes potentiae essent ipsa animae essentia ; quia idem secundum idem non movet seipsum, ut probat Philosophus. Relinquitur ergo quod potentiae animae non sunt ipsa ejus essentia. „ (1)

*3e argument.* Supposé, d'ailleurs, que la substance ne fût pas réellement distincte de ses puissances ; supposé, par exemple, que la substance ou la nature de l'homme se confondît en réalité avec les puissances de la vie organique, de la vie sensitive et de la vie intellective ; supposé, en d'autres mots, qu'il n'y eût chez nous qu'*une* puissance active : il devrait y avoir un acte dans lequel se retrouvât *toute* l'activité dont cette puissance serait capable.

Or, l'âme déploie toujours sa puissance partiellement, tantôt sous forme de fonctions vitales, tantôt sous forme de sensation ou d'appétition sensible, tantôt, enfin, sous forme de pensée ou de volition. Ces formes d'activité s'associent,

(1) *Ibid.*

se combinent diversement, mais jamais nous n'avons conscience d'*un acte* dans lequel se condenserait *toute* l'activité de l'âme.

Donc, la nature humaine n'est pas *une* puissance.

Admettez, au contraire, chez l'homme plusieurs principes d'action réellement distincts les uns des autres et distincts de la substance d'où ils émanent : chacun aura son mode d'action propre et ses conditions spéciales d'exercice ; on s'expliquera, dans cette hypothèse, que l'âme dépense partiellement et diversement, selon les circonstances, son énergie.

Supposera-t-on que l'âme est une puissance unique, mais que les conditions d'exercice de cette puissance totale ne sont jamais réalisées ?

Une pareille supposition serait arbitraire. L'existence d'une puissance qui ne passe jamais à l'acte serait absolument conjecturale : seuls les actes témoignent d'un principe d'action.

D'ailleurs, s'il n'y avait en nous qu'une puissance, — supposé même qu'elle ne se dépensât jamais qu'en partie, — encore faudrait-il retrouver en elle, à un certain degré, toutes les modalités de l'activité de l'âme. L'expérience ne montre rien de semblable.

Donc la nature créée n'est pas active par elle-même, elle emploie des puissances pour mettre en œuvre les ressources d'activité dont elle est le principe originel.

*Quelles* sont ces puissances ? Sur quelle base repose leur distinction ?

**169. La classification des puissances. — Fondement de cette classification.** — La thèse que nous nous proposons de développer et de justifier peut s'énoncer ainsi : *A des actes adéquatement distincts répondent des facultés réellement distinctes.*

1° *Sens de la thèse :* La lumière, soit qu'elle tombe sur cet arbre planté dans le sol, soit qu'elle éclaire le sol où il plonge ses racines, me fait éprouver une même sensation ; un seul organe, l'œil, en est l'instrument.

Lorsque je presse la main sur l'arbre, un sens nouveau, le sens musculaire entre en jeu : l'œil perçoit la lumière, le sens musculaire perçoit la résistance.

Tantôt, des choses matériellement différentes, — l'arbre et le sol, — étaient perçues par un sens unique ; cette fois, une même chose matérielle m'apparaît, d'abord, éclairée, puis résistante : l'arbre impressionne deux sens distincts.

La distinction des actes de perception et le nombre des puissances perceptives ne répondent donc pas à la multiplicité *matérielle* des choses perçues ; ils résultent de la diversité *formelle* des objets de perception.

L'*objet matériel* d'une connaissance est la chose connue. Ce qui, en cette chose, est directement saisi, la « ratio attingendi », ainsi que s'expriment parfois les Scolastiques, est l'*objet formel* de l'acte.

L'arbre et le sol sont matériellement distincts, mais l'œil y perçoit *un même objet formel*, la lumière ; l'arbre éclairé et l'arbre résistant c'est matériellement le même arbre, mais le sens de la vue et le sens du toucher saisissent chacun, en cette chose unique, un *objet formel différent*.

Or ce qui *spécifie* l'acte, ce n'est pas la chose matérielle, mais l'*objet formel :* de la présence ou de l'absence de celui-ci dépendent pour la faculté, la possibilité ou l'impossibilité d'entrer en exercice.

La distinction *formelle* des actes accuse donc dans les principes d'action une distinction réelle.

A la condition toutefois, que la distinction *formelle* des actes soit *adéquate*.

Il y a, en effet, des actes formellement distincts — telles la volition nécessaire du bien en général et les volitions libres de biens particuliers — qui appartiennent à une faculté unique. C'est que leur distinction formelle est *inadéquate :* tous les actes de volonté ont, en effet, un même objet formel générique, le bien.

Or, seul l'acte considéré sous une formalité *adéquatement* distincte de toute autre, constitue le terme direct de la faculté et la raison pour laquelle elle est classée à part d'autres facultés.

Seule la distinction formelle *adéquate* des actes accuse une distinction réelle des facultés.

2° *Preuve de la thèse :* Les *puissances* se diversifient d'après les actes qui en procèdent : Qu'est la puissance opérative, en effet, sinon le moyen d'accomplir une action ?

Action et puissance active sont deux termes corrélatifs.

Dès lors, classer les actes, c'est classer les puissances ; il y a aux deux classifications un seul et même fondement (1).

(1) " Potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur, et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti : omnis enim actus est vel potentiae activae, vel potentiae passivae, etc... „ 1ª, q. 77, a. 3, in C. La même pensée se retrouve partout dans les œuvres du saint Docteur. Ainsi, dans sa Somme contre les Gentils, I, 43, éd. Uccelli, il dit : " Omni potentiae, respondet suus actus, cum potentia ad actum dicatur. „ " Oportet, dit-il ailleurs, quod anima habeat plures et diversas potentias correspondentes diversitati suarum actionum : potentia enim ad actum dicitur correlative; unde secundum diversitatem actionum oportet esse diversitatem potentiarum. „ *Qq. disput. de anima*, a. 12, C. Voici un texte plus explicite encore : " Impossibile est ut idem secundum idem sit naturaliter principium plurium et diversorum specie (*), immo et quasi oppositorum. Anima autem secundum diversas potentias invenitur esse principium actuum diversorum secundum species et quasi oppositorum... Et ideo oportet ponere in anima *praeter ejus substantiam*, potentias naturales, quae sunt horum actuum immediata principia. „ *Quodlib.* 10, q. 3. a. 5.

(*) La suite de l'argumentation prouve à l'évidence qu'on doit lire ici diversorum *specie* et non pas diversorum *numero*. Aussi, reprenant son idée deux lignes plus loin, saint Thomas dit : « principium actuum diversorum *secundum species* ».

Or, la distinction réelle des *actes* a pour fondement la distinction formelle adéquate de leurs objets.

Donc, cette même distinction formelle adéquate des objets est le fondement de la distinction réelle des *puissances*.

Nous venons d'envisager la question au point de vue de l'efficience ; examinons-la au point de vue téléologique :

La faculté est un principe d'efficience dont l'acte est l'effet; mais, elle est aussi, à un autre point de vue, un *moyen*, dont l'acte est le but, elle est une aptitude ou une *tendance* à réaliser une fin.

Or, il est impossible qu'*une* tendance se porte vers *deux* fins qui n'ont rien de commun, ou, comme nous le disions tantôt, vers deux objets adéquatement distincts.

Donc, à des objets adéquatement distincts répondent des *tendances naturelles différentes*, c'est-à-dire des *puissances réellement distinctes*.

Cajetan a formulé avec une admirable précision cet argument fondamental :

" Formalia significata potentiarum animae, écrit-il, ad nihil aliud sunt nisi ad operari. His praesuppositis, ad objectionem quod distinctio in principiato non arguit distinctionem in principio, respondetur quod praesens sermo est de diversitate *reali* : non quacumque, sed *formali* ; non quorumcumque actuum, sed *adaequatorum*, et per se primo intentorum in ratione actus ; talis enim diversitas potentiarum diversitatem exigit, non a posteriori, sed a priori inferens eam : quoniam actus adaequatus est finis potentiae ; et ex secundo Physicorum expresse patet quod ex fine assignare rationem et conditionem ejus quod est ad finem, est reddere causam a priori, immo potissimam causam in rebus naturalibus : quia naturalia sunt propter finem. Et propterea argumentum illud, *distinctio in principiatis non arguit distinctionem in principiis*, sophisma est accidentis : quoniam actus potentiarum non in eo quod effectus, sed in eo quod fines potentias distinguunt „ (1).

(1) Cajetan, *In Summ. Theol.* I, q. 54, a. 3. Cfr. Suarez, *de anima*, lib. II, cap. 2. n. 7 et seq.

L'étude des qualités de la troisième et de la quatrième espèces ne demande qu'un mot ; leur caractère matériel devrait même, à la rigueur, les faire exclure de la métaphysique.

**170. Les qualités de la troisième et de la quatrième espèces.** — La *troisième* espèce de la division aristotélicienne comprend les qualités qui sont la *cause* ou le *résultat d'une modification des sens*. Ces qualités sensibles appartiennent les unes aux objets qui provoquent les sensations, les autres aux sens impressionnés.

Enfin, la qualité de la *quatrième* espèce est la *forme* ou la *figure* des corps étendus ; elle résulte des diverses dispositions que peuvent prendre les unes par rapport aux autres les parties d'un même objet : telle la *figure* d'un triangle, la *forme* d'un édifice, etc.

Saint Thomas appelle particulièrement l'attention sur l'importance de la figure des corps comme indice de la diversité des espèces (1).

Personne ne songera à contester l'importance de ce caractère. En botanique et en zoologie il est capital ; en minéralogie, il se trouve merveilleusement mis en lumière par cette loi générale de la cristallographie : à l'identité de composition chimique correspond une identité de forme primitive ; inversement, à la différence de composition chimique répond une différence dans les formes primitives.

(1) " Inter omnes qualitates, figurae maxime consequuntur et demonstrant speciem rerum. Quod maxime in plantis et animalibus patet in quibus nullo certiori indicio diversitas specierum dijudicari potest, quam diversitate figurae. „ 7. *Physic.* lect. 5.

## II

### LA RELATION

**171. Importance de la notion de relation.** — Nous aurons plusieurs questions à considérer : Qu'est-ce qu'une *relation ?* Y a-t-il dans la nature, des relations *réelles ?* — Quelles sont les diverses *relations ?* — Quelles sont *les propriétés* de la relation ?

Cette étude a une importance réelle.

L'univers n'est pas une multitude d'atomes ou d'individus isolés, il forme un tout que nous appelons ordonné, dont les parties sont dépendantes les unes des autres et contribuent, par leurs mutuelles influences, à réaliser le bien général. Or, l'ordre est un ensemble de relations ou de rapports.

L'étude de la relation n'est donc pas, comme on pourrait le croire, purement logique ; elle nous met, au contraire, en contact avec la réalité ; sans cela, elle n'appartiendrait d'ailleurs pas à la métaphysique, car la métaphysique s'occupe exclusivement de l'être réel.

Qu'est l'énoncé d'une loi de la nature, sinon l'expression d'un rapport constant ?

Que poursuit la science, la philosophie, sinon la perception et l'interprétation de rapports ?

Mais, qu'est-ce qu'un rapport ?

**172. La notion du rapport ou de la relation.** — Voici deux lignes AB et CD, qui mesurent chacune un mètre ; de l'une à l'autre il y a un *rapport quantitatif*, *rapport d'égalité*. — Le nombre 4 est le *double* de 2 ; 2 est la *moitié* de 4 : le double, la moitié expriment d'autres *rapports de quantité*. — Deux frères jumeaux Pierre et Paul se ressemblent trait pour trait : entre les deux il y a un *rapport de ressem-*

*blance*, *rapport de qualité*. — La vapeur d'eau actionne une machine : *rapport de causalité*, de cause efficiente à effet. — L'œil est adapté à la vision : *rapport de finalité*.

Le *rapport*, à l'égal de la qualité, de la quantité, etc., est une manière d'être très générale que l'esprit range en une catégorie à part. Mais, tandis que la réalité des autres catégories appartient à la substance considérée isolément, le rapport appartient indivisiblement à plusieurs êtres ; lorsque l'un de ces êtres est pris à part de l'autre ou des autres, le rapport s'évanouit. Les accidents absolus sont quelque chose, disaient les scolastiques, *aliquid* ; la relation est quelque chose vers autre chose, *aliquid ad aliquid*. Les accidents absolus sont inhérents à un sujet, « habent *esse in* subjecto » ; l'être de la relation considéré formellement a un *esse ad* ; la raison formelle de la relation, dit saint Thomas, est « *respectus ad alterum* », expression que nous pourrions traduire en français par celle-ci : la caractéristique du rapport est son *altérité*.

La longueur d'un mètre est un accident absolu, inhérent à la ligne AB considérée à part ; elle est de même un accident absolu, inhérent à la ligne CD considérée à part ; mais l'*égalité* des deux lignes n'appartient qu'aux deux lignes posées ensemble, « en rapport » l'une avec l'autre. — Je conçois à part 2 unités, à part aussi 4 unités ; mais pour pouvoir dire que la première quantité est la *moitié* de la seconde, celle-ci le *double* de celle-là, il me faut la présence des deux lignes sous un même regard de l'esprit.

Les attributs à raison desquels Pierre ressemble à Paul sont personnels à Pierre ; ceux à raison desquels Paul ressemble à Pierre sont personnels à Paul : mais la *ressemblance* appartient indivisiblement à Pierre et à Paul.

La vérification des rapports d'*efficience*, de *finalité* est subordonnée de même à la coexistence du moteur et du mobile, — l'action de la vapeur et le mouvement de la machine, — du moyen et de la fin — l'organe visuel et l'acte de vision.

« Le rapport, dit M. Boirac, est un attribut qui est, pour ainsi dire, à cheval sur deux sujets à la fois, et par cela même il se distingue de chacun d'eux. » (1)

Aristote écrit : Nous appelons *relatifs*, les êtres dont nous disons qu'ils sont d'un autre ou vers un autre. Πρός τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτά, ἅπερ ἐστὶν, ἑτέρων εἶναι λέγεται, ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον (2).

La relation proprement dite forme, dans la liste des dix prédicaments aristotéliciens, un prédicament distinct.

Il ne faut donc pas la confondre avec les *rapports transcendantaux*, tels que les rapports de vérité ou de bonté. Ceux-ci enveloppent formellement dans leur concept la chose que l'on dit vraie ou bonne, et s'appliquent, au surplus, à tous les êtres; la *relation prédicamentelle*, au contraire, s'applique à un groupe d'êtres seulement et, dans son concept formel, s'oppose au sujet sur lequel elle est fondée.

*Première question :* Y a-t-il des relations dans la nature, ou la relation n'est-elle qu'une entité logique ?

*Seconde question :* S'il y a des relations réelles dans la nature, en quoi consiste leur réalité ?

**173. Il existe des relations réelles. — La conception idéaliste de la relation.** — Certes, il y a des relations qui sont totalement le fruit de la pensée. Lorsque je réfléchis sur le contenu de ma conscience et sur la manière dont elle me représente les objets, je m'attache souvent à établir des relations entre des entités de raison : ces relations sont *logiques*. Telle est la relation entre l'être et le non-être, telle encore la relation de subordination entre le genre et l'espèce.

Mais la pensée réfléchie présuppose la perception directe :

(1) Boirac, *L'Idée du phénomène*, p. 174. Paris, Alcan, 1894.
(2) *Categ.* V, 1.

les notions d'être, de non-être, de genre et d'espèce sont postérieures à la perception des individus. Entre les individus que je perçois, n'y a-t-il aussi que des relations logiques, ou existe-t-il, indépendamment de ma pensée, des relations réelles ?

On appelle *réelle*, une relation dont les termes sont réels et qui elle-même possède une réalité indépendante de la pensée. Saint Thomas la définit : Habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique (1).

Incontestablement, il y a de ces relations dans la nature.

Que nous le sachions ou non, deux longueurs d'un mètre réalisées dans la nature *sont* égales; entre elles, *il existe* un rapport d'*égalité ;* une longueur d'un mètre et une autre d'un mètre et vingt centimètres, *sont* inégales ; entre elles *il existe* un rapport d'inégalité. — Dans le développement de l'embryon, ce que les embryogénistes appellent le stade *morula* est antérieur au stade qu'ils appelent *blastula ;* celui-ci précède la formation des *trois feuillets germinatifs* ; les feuillets eux-mêmes précèdent la différenciation des tissus et la formation des organes ; cet *ordre de succession* est *réel :* l'observateur le constate, aucun artifice de la pensée n'est capable de le renverser. — Les deux frères jumeaux se ressemblent : leur *similitude* s'impose à quiconque les voit en présence.— Le mouvement de la machine *dépend réellement* de l'action de la vapeur. — L'œil est fait de façon à recevoir la lumière, et la lumière de façon à pénétrer dans l'œil : ces deux choses sont *réellement* à la mesure l'une de l'autre.

(1) *Summ. theol.*, I^a, q. 13, a. 7. Ailleurs, saint Thomas s'exprime en ces termes : " Respectus ad aliud aliquando est in ipsa natura rerum, utpote quando aliquae res secundum suam naturam ad invicem ordinatae sunt, et ad invicem inclinationem habent; et hujusmodi relationes oportet esse *reales*..... Aliquando vero respectus significatus per ea quae dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri : et tunc est relatio *rationis tantum*, sicut cum comparat ratio hominem animali, ut speciem ad genus „. *Summ. theol.*, 1^a, q. 28, a. 1.

La famille n'est pas un assemblage de personnes qu'il est loisible à chacun d'appeler arbitrairement père, mère, ou enfants : entre mari et femme, entre parents et enfants il y a des relations réelles : d'une part, l'autorité, le droit à l'obéissance, au respect ; d'autre part, la soumission, le devoir d'obéir, l'obligation de respecter.

Une société n'est pas une juxtaposition quelconque d'individus, mais un corps moral dont tous les membres veulent d'une volonté au moins habituelle un même objet final, le bien général de la société.

Donc il n'existe pas seulement dans la nature des perfections absolues, inhérentes intrinsèquement à un sujet à part ; avant que nous connaissions les êtres, ils sont ordonnés les uns par rapport aux autres, bons les uns pour les autres ; cet ordre que la nature *réalise* est un ensemble de relations *réelles*.

Saint Thomas dit excellemment : « Perfectio et bonum quae sunt in rebus extra animam, non solum attenduntur secundum aliquid absolute inhaerens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam ; sicut etiam in ordine partium exercitus, bonum exercitus consistit ; huic etiam ordini comparat philosophus ordinem universi. Igitur oportet in ipsis rebus ordinem quemdam esse. Hic autem ordo relatio quaedam est. Unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ordinatur ad aliud (1) ».

D'après la conception idéaliste, la relation serait une catégorie subjective de l'esprit ; elle n'apparaîtrait dans les phénomènes qu'au moment où l'esprit l'y introduit et parce que l'esprit l'y introduit. « Les lois, dit Kant, n'existent pas plus dans les phénomènes que les phénomènes eux-mêmes n'existent en soi ; les premières sont relatives au sujet d'inhérence des phénomènes, en tant qu'il est doué

(1) *De Potentia Dei*, q. 7, art. 9.

d'entendement, tout comme les seconds sont relatifs au même sujet, en tant qu'il est doué de sensibilité (1) ».

« Deux sensations étant données, dit Stuart Mill, elles sont simultanées ou successives ; et cette alternative est commandée par la nature de nos facultés (2) ».

Ces paroles cachent une équivoque et renferment une erreur.

Voici, d'abord, l'équivoque : La relation n'existe pas *pour nous ;* en d'autres mots, *nous ne la connaissons pas*, aussi longtemps que nous n'en saisissons pas les deux termes et que nous n'en apercevons pas le fondement : mais il y a des relations dont les termes et le fondement sont antérieurs à la pensée et, par conséquent, ne sont pas son œuvre.

En second lieu, l'interprétation idéaliste de la relation réelle a contre elle, outre les arguments qui militent contre l'idéalisme en général, une difficulté spéciale que M. Boirac expose très bien en ces termes : « Chaque rapport appartient à un couple dont les deux moitiés s'excluent réciproquement. Donc, envisagée dans l'esprit même, la catégorie est ambiguë, bilatérale : elle pose simplement une alternative. « Deux sensations étant don-
» nées, dit Stuart Mill, elles sont simultanées ou succes-
» sives ; et cette alternative est commandée par la nature de
» nos facultés ». Fort bien ; seulement il reste à savoir pourquoi nous appliquons en chaque cas particulier l'une des deux faces de la catégorie plutôt que l'autre. Ainsi, deux phénomènes étant donnés, nous les jugeons semblables ; l'un des deux étant donné avec un troisième, nous les jugeons différents. Si la faculté de juger du semblable et du différent est une loi constitutive de l'esprit, les applications particulières de cette faculté ne sont-elles pas réglées par les objets mêmes ? Nous voilà, ce semble, revenus à

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* Die transc. Analyt., I B., II Hauptst., II Abschn., § 26.

(2) *Système de Logique*, Liv. I, ch. III, § 10.

l'hypothèse que nous rejetions tout à l'heure : celle d'un fondement objectif des rapports impliqués dans les phénomènes eux-mêmes, lequel, par son conflit avec la structure propre de l'esprit, déterminerait subjectivement l'apparition des rapports (1). »

En quoi consiste formellement cette réalité que nous attribuons à la relation réelle ?

**174. La réalité de la relation réelle.** — La relation est une manière d'être qui appartient indivisiblement à deux termes ; la relation *réelle* est une manière d'être qui *réellement*, c'est-à-dire indépendamment de la pensée, appartient indivisiblement à deux termes.

La relation réelle a un fondement dans la nature, par exemple, une même étendue commune à deux grandeurs ; un même ensemble de qualités chez deux sujets distincts ; la dépendance d'un effet à l'égard de sa cause ; la subordination d'un moyen à sa fin.

Mais la réalité de l'être relatif n'est-elle que cette entité fondamentale ?

Il semble, à première vue, qu'elle doive en être distincte.

En effet, le fondement de la relation est quelque chose d'absolu ; or, le relatif s'oppose à l'absolu.

Dans sa nomenclature des dix catégories, Aristote ne fait-il pas à la relation une place à part, distincte de celles accordées à la substance, à la quantité, à la qualité, à l'action, à la passion ? Or le fondement de la relation réelle n'est-il pas toujours une substance, une quantité, une qualité, une action ou une passion ?

Plusieurs scolastiques de premier ordre, notamment Capreolus, le Ferrarais, Cajetan, ont cru, en effet, qu'il fallait, pour sauvegarder le caractère réel de la relation, lui attribuer une réalité autre que celle de son fondement.

(1) Boirac, *ouv. cit.*, p. 181. Cfr. *Critériologie générale*, Livre IV.

Celle-ci est intrinsèque, absolue, disent-ils ; elle ne suffit point à rendre compte de la relativité réelle de certaines relations. Il faut donc admettre dans la nature, outre l'*esse in* propre aux entités absolues, un *esse ad,* réel lui-même, propre aux rapports réels.

Ils invoquent en faveur de cette interprétation certains passages de saint Thomas, en particulier celui-ci qui paraît significatif : « Relatio est debilioris esse inter omnia praedicamenta ; ideo putaverunt quidam eam esse ex secundis intellectibus..... Secundum igitur hanc positionem, sequeretur quod relatio non sit in rebus extra animam, sed in solo intellectu, sicut intentio generis et speciei..... Hoc autem esse non potest. In nullo enim praedicamento ponitur aliquid, nisi res extra animam existens ; nam ens rationis dividitur contra ens divisum per decem praedicamenta. Si autem relatio non esset in rebus extra animam non poneretur *ad aliquid* unum genus praedicamenti (1) ».

Cette façon d'interpréter les relations réelles nous semble un abus du réalisme.

Lorsqu'une barre de fer longue d'un mètre se trouve en présence d'une seconde barre longue d'un mètre, la longueur d'un mètre qui leur est commune n'est-elle pas à elle seule la raison suffisante de leur égalité ? On n'a que faire, pour comprendre leur égalité, d'une entité nouvelle distincte de cette réalité fondamentale.

La longueur est un accident absolu, dit-on, elle ne rend pas raison de la relativité.

Mais l'entité prétendûment relative que l'on voudrait ajouter à la première, doit bien aussi avoir son siège quelque part. Du coup, ne prend-elle pas un caractère d'inhérence, intrinsèque, absolu ? La difficulté reparaît donc entière.

(1) *De Potentia*, q. 7, art. 9.

Elle est même renforcée car, cette fois, l'entité absolue est donnée comme raison formelle de la relativité.

Au surplus, voici la réponse directe à l'objection :

La longueur propre à chacun des sujets est en chacun d'eux un accident absolu et pas autre chose : Ce premier point est hors de conteste.

Mais la longueur commune aux deux termes de la relation d'égalité n'est-elle qu'un accident absolu ? Il faut s'entendre :

Elle n'est pas une réalité physique distincte de la réalité inhérente aux termes de la relation, *nous l'accordons.*

Elle n'explique pas suffisamment la réalité d'une relation réelle, *nous sous-distinguons :*

Elle n'est pas actuellement, formellement, la relation réelle, *nous l'accordons.*

Elle n'est pas potentiellement, radicalement, ce qui, lorsqu'une intelligence comparera les deux termes, deviendra une relation actuelle, formelle, *nous le nions.*

Expliquons brièvement ces distinctions :

Lorsqu'il existe, entre deux barres de fer longues chacune d'un mètre, un rapport *réel* d'égalité, où gît la réalité du rapport ?

L'étendue a, dans chacun des sujets, un *esse in :* accident absolu.

Elle n'a, en outre, ni en l'un des termes, ni dans les deux réunis une entité physique qui constituerait à leur profit un *esse ad* réellement distinct de leur *esse in :* On se demande vainement ce que serait une pareille entité et où elle résiderait.

Mais le fait qu'une réalité physique est commune aux deux termes les rend *comparables* à un même type extrinsèque, *mesurables* par une même mesure. Qu'une intelligence les considère donc l'un et l'autre sous la formalité qui leur est commune, — substance commune, qualités communes, quantité commune, interdépendance commune — elle verra *se manifester* une relation. La réalité de la

relation est dans les choses comparables, mesurables, mais la relation ne se révèle qu'au moment où un acte de pensée rapproche d'un même type idéal les choses comparables, soumet mentalement à une même mesure les quantités mesurables.

La relativité réelle de la relation, son *esse ad*, est tout entière dans leur *comparabilité* ou leur *mesurabilité*. Or celle-ci n'est pas une réalité physique distincte des réalités comparables ou mesurables, mais elle est néanmoins distincte de chacune d'elles ; elle implique, en outre, la supposition de l'existence d'une intelligence capable de comparer les deux termes — identiques ou semblables — à un même type, ou de soumettre les deux quantités — égales — à une même mesure.

Donc, bien que la relation réelle ne se confonde avec aucune des catégories absolues de l'être, elle n'a cependant que la réalité physique de son fondement.

L'autorité de saint Thomas, dont se réclame l'opinion ultra-réaliste, est fort discutable.

On voudra lire à ce sujet la critique, selon nous, décisive, à laquelle le P. de San a soumis l'interprétation de Cajetan ; le savant cardinal a forcé, semble-t-il, la véritable pensée de saint Thomas (1).

(1) Contentons-nous de citer ici quelques lignes du saint Docteur. Voici un premier texte emprunté au commentaire sur la physique : " Dicendum quod si aliquis per suam mutationem efficiatur mihi aequalis, me non mutato, ista aequalitas erat in me quodammodo sicut in sua radice ex qua habet esse reale; ex hoc enim quod habeo talem quantitatem, competit mihi quod sim aequalis omnibus illis qui eamdem quantitatem habent. Quum ergo aliquis de novo accipit illam quantitatem, ista communis radix aequalitatis determinatur ad istum; *et ideo nihil advenit mihi de novo* per hoc quod incipio esse alteri aequalis per ejus mutationem. „ *Physic.* V, lect. 3.

En voici un second, tiré du premier Quodlibet : " Relatio habet quod sit res naturae ex sua causa per quam una res naturalem ordinem habet ad alteram... Ex eodem autem habet aliquid quod sit ens et quod sit unum, et ideo contingit quod est una relatio realis tantum propter unitatem causae. „ *Quodl.* 1, a. 2.

Quelle peut être, au surplus, la signification de ce caractère pré-

De ce qui précède nous concluons qu'il existe dans la nature des relations réelles.

Quelles sont-elles ? Plus généralement, comment divise-t-on les relations ? Sur quelle diversité de fondement reposent les diverses relations réelles ?

**175. Division des relations. — Les divers fondements des relations réelles.** — Les relations auxquelles la métaphysique a affaire sont exclusivement les relations réelles. Mais la relation peut s'entendre aussi dans une acception plus indéterminée et comprendre alors n'importe quelle relation soit réelle, soit logique, soit mixte.

Une relation est *logique* ou *de raison* lorsqu'elle est donnée entre deux termes qui sont l'un et l'autre des êtres de raison. Telle est, nous l'avons dit, la relation de contradiction entre l'être et le non-être, telles encore les relations de subordination entre les genres et les espèces.

Une relation *mutuelle* entre deux termes, réels l'un et l'autre, est réelle. A strictement parler cependant, la relation réelle demande entre les deux termes une réciprocité de même ordre : ainsi, les rapports d'égalité, de ressemblance, d'interaction sont des types de rapports réels. Ils sont *mutuels*.

caire, " esse debilius „ qu'Aristote et saint Thomas attribuent à l'être relatif ? S'agirait-il pour eux d'une réalité amoindrie, intermédiaire entre le néant et les réalités physiques absolues ? Pareille conception serait inintelligible. Nous croyons que le sens de cette expression est le suivant : La relation réelle est dépendante de deux choses, dit saint Thomas, du *fundamentum rei* et du *respectus ad alterum*. La disparition d'un seul de ces éléments entraîne la ruine de la relation réelle. Celle-ci a donc une existence particulièrement précaire : " Ad rationem relationis quae habet fundamentum in re, duo concurrunt : fundamentum rei, quod est verbi gratia quantitas respectu aequalitatis, quia illa est causa hujus, et respectus ad alterum. Et utroque modo contingit in relationibus realibus destrui relationem, vel per destructionem fundamenti, puta quantitatis, nam ad mutationem hujus sequitur per accidens mutatio relationis ; vel secundum quod cessat respectus ad alterum remoto illo, ad quod referebatur, et tunc relatio cessat nulla mutatione facta in ipso, in quo est relatio et quod per relationem refertur. „ In I *Sent.*, *Dist.* 26, q. 2, art. 1, ad 3.

Une relation fondée sur un seul des deux termes n'est réelle que dans une acception amoindrie : on l'appelle parfois *mixte*. Telle est, par exemple, la relation entre la chose sensible et le sujet de la sensation : le sens est réellement modifié par l'action de la chose sensible, mais la chose sensible n'est point affectée par l'acte sensitif.

D'après saint Thomas d'Aquin, la réciprocité réelle, essentielle à la relation réelle proprement dite, exige toujours un de ces deux fondements : soit la *quantité* ou le *nombre*, soit l'exercice d'*une puissance active et d'une puissance passive*. Les premières relations forment l'objet des mathématiques ; les secondes, l'objet des sciences et de la philosophie de la nature.

La quantité est la base suffisante d'une relation réelle, car elle implique nécessairement un rapport avec un terme extrinsèque, la mesure de la quantité.

Le couple action et passion peut aussi être la base suffisante d'une relation réelle, car le patient est formellement dépendant de l'action qui le modifie, et l'agent, à son tour, peut bénéficier de l'action. Ainsi, entre le père et son fils, la relation réelle est double ; il y en a une du fils au père, attendu que le fils tient de son père la vie ; il est permis de dire qu'il y en a une aussi du père à son fils, car le père se continue dans son fils : la génération perpétue, en effet, le type spécifique et, en ce sens, perfectionne le générateur.

Donc la quantité et le couple action et passion réalisent le « esse ad », l'altérité, essentielle à la relation.

Au contraire, la substance, la qualité n'ont pas essentiellement ce caractère relatif. Pour établir des relations entre des substances ou des qualités — relations d'identité ou de diversité, de ressemblance ou de dissemblance — il faut ajouter aux substances et aux qualités l'attribut de quantité, l'unité ou le nombre. La relation d'identité repose en effet sur l'unicité de substance ; la diversité, sur une pluralité de substances. La ressemblance suppose l'unité dans la qualité, la dissemblance suppose la pluralité dans la qualité.

Nous avons dit que l'action et la passion *peuvent être* la base d'une relation *réelle* proprement dite : elles ne le sont pas toujours, car elles ne sont pas nécessairement réciproques.

Le patient dépend toujours de l'action, car l'action le perfectionne. Mais l'agent peut ne point participer aux résultats de l'action. Ainsi, les actes de sensation, d'intellection sont le fondement d'une relation réelle chez le sujet de la sensation ou de la pensée, mais la chose sentie ou intelligée n'a avec le sujet sentant ou intelligent qu'une relation de raison.

Les actions que les scolastiques appellent « univoques » — celles dont l'effet est de même nature que la cause — perfectionnent en un certain sens l'agent aussi bien que le patient ; elles fondent donc une relation réelle réciproque. Mais les actions « équivoques » — celles dont l'effet est d'une nature inférieure à celle de la cause — ne sont pas pour l'agent un principe perfectif et, par suite, la relation qu'elles fondent, réelle d'un côté, est logique de l'autre.

Toutefois, à un autre point de vue, une action quelconque peut être le fondement d'une relation réelle : le fait se vérifie chaque fois qu'une action est formellement subordonnée à l'action d'un agent supérieur.

Les relations du Créateur aux créatures, fait remarquer saint Thomas, sont réelles dans les créatures, mais, considérées du côté de Dieu, elles sont de raison (1).

(1) Nous ne résistons pas au plaisir de citer in extenso cette belle page de la *Somme Théologique* :

« Cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habet ad hoc quod sit res naturae aut rationis. Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum, quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicimus idem eidem idem. Nam secundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo ; et sic apprehendit quamdam habitudinem ipsius ad se ipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quae sunt inter ens et non ens, quas format ratio, in quantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus quae conse-

**176. Propriétés des termes de la relation.** — Les propriétés des termes relatifs sont leur *réciprocité*, leur *simultanéité dans la nature* et leur *simultanéité logique*.

1° *Réciprocité.* " Tous les relatifs, écrit Aristote, s'appliquent à des choses réciproques : ainsi l'esclave est dit esclave du maître ; et réciproquement, le maître est maître de l'esclave. Le double veut dire le double de la moitié ; la moitié est la moitié de ce qui en est le double ; plus grand est plus grand que ce qui est plus petit ; plus petit est plus petit que ce qui est plus grand, et ainsi du reste. Il peut se faire, cependant, que la relation réciproque ne s'applique pas aux deux termes dans le même sens. Ainsi, la science est la science *de* ce qui est su, et ce qui est su est su *par* la science : la sensation est la sensation *de* l'objet senti, et l'objet sensible est senti *par* la sensation.

... Mais il est à noter que, parfois, cette réciprocité des relatifs

quuntur actum rationis, ut genus, et species, et hujusmodi. Quaedam vero relationes sunt quantum ad utrumque extremum res naturae, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique ; sicut patet de omnibus relationibus quae consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium, et hujusmodi ; nam quantitas est in utroque extremorum ; et simile est de relationibus quae consequuntur actionem et passionem, ut motivum et mobile, pater et filius, et similia. Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, et in altero est res rationis tantum : et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis ; sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile ; quae quidem, inquantum sunt res quaedam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis. Et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res ; sed res ipsae in se consideratae sunt extra ordinem hujusmodi ; unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum, sed secundum rationem tantum, in quantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiae et sensus. Unde Philosophus dicit in 5 Metaph. text. 20, quod non dicuntur relative, eo quod ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi inquantum ponitur animali ad dexteram. Unde hujusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animale.

„ Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso ; manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum ; sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad ipsum. „ *Sum. Theol.*, 1ª, q. 13, a. 7. Cfr. *De Potentia*, q. 7, art. 10.

cesse d'être apparente quand on ne fait pas une application exacte des mots (1). „

2° *Simultanéité dans la nature.* Lorsqu'il y a, dans la nature, une relation réciproque proprement dite (2), les deux termes sont donnés simultanément : " Le double et la moitié existent à la fois ; la moitié existant, le double existe aussi ; le maître existant, l'esclave existe ; l'esclave existant, le maître existe, et ainsi de suite. Par contre, supprimez le double, il n'y a plus de moitié ; supprimez la moitié, il ne reste plus de double, et ainsi de suite (3). „

3° *Simultanéité logique.* Nous entendons sous ce nom, à la suite d'Aristote, la propriété en vertu de laquelle les termes corrélatifs sont connaissables en même temps, au double point de vue de leur essence et de leur existence (4).

On ajoute souvent que les termes relatifs possèdent deux autres « propriétés » : ils ont des contraires, dit-on, et sont susceptibles de plus et de moins. Mais ces caractères ne sont pas véritablement des propriétés, car ils ne conviennent ni à tous les relatifs ni aux relatifs seuls. Aristote, du reste, l'avait soigneusement noté ; ces attributs conviennent à certains termes relatifs envisagés matériellement, mais ils n'appartiennent pas à la relation envisagée formellement (4).

**177. La doctrine de la relativité dans la philosophie moderne.** — Dans la métaphysique aristotélicienne, l'être relatif forme une catégorie à part et s'oppose à d'autres catégories qui représentent leur objet à l'état absolu.

(1) Aristote, *Categ.*, V, 8.

(2) " Quaecumque relativa, écrit Cajetan, si proprie et vere et secundum eamdem rationem assignentur, simul natura sunt. Sed quaedam relativa non sunt simul natura quia non sunt proprie assignata, ut scibile et scientia, scibile et sensus. „ *In lib. Praedicam.*, cap. 3. On trouvera là la preuve des deux propositions dans lesquelles l'éminent commentateur résume la pensée d'Aristote.

(3) Aristote, *Categ.*, V. 16.

(4) Cfr. Aristote, *l. c.* et Cajetan, in h. l.

D'après cette philosophie, la pensée humaine saisit donc tantôt l'absolu, tantôt le relatif. Mais le relatif ne peut être le premier objet de la connaissance, car toute relation présuppose deux ou plusieurs termes entre lesquels l'intelligence aperçoit ou crée une relation : lorsque la relation est réelle, l'intelligence l'aperçoit ; lorsqu'elle est logique, l'intelligence la fait naître.

Or, nombreux sont aujourd'hui les philosophes qui refusent à la pensée toute perception de l'absolu. La connaissance, disent-ils, est essentiellement relative.

Cette affirmation érigée en principe s'appelle le *principe de la relativité de la connaissance*, la *doctrine de la relativité*, le *relativisme*.

La doctrine de la relativité, à raison de ses origines historiques, appartient à la philosophie critique plus encore qu'à l'ontologie : cependant l'objet qu'elle met en cause, l'absolu, appartient à la métaphysique ; il ne semble donc pas que nous puissions nous en désintéresser complètement ici.

Nous nous sommes demandé à quel endroit du traité la confrontation de l'absolu et du relatif trouverait le mieux sa place. Serait-ce dans l'un des chapitres suivants, le chapitre III, où nous nous proposons de mettre en parallèle l'être contingent et l'Être nécessaire, l'être fini et l'Être infini ? Oui, si l'absolu ne désignait que l'Être nécessaire et infini, mais il sert aussi à désigner les êtres contingents et finis.

Serait-ce dans le présent chapitre consacré à l'examen des diverses catégories de l'être ? Mais l'absolu, au sens imprécis qu'y attachent les relativistes, n'appartient exclusivement à aucune des dix catégories.

Nous avons donc pris le parti de faire de l'étude de l'absolu une sorte de transition entre le chapitre I, que nous terminons, et les chapitres suivants.

Avant tout, qu'est-ce que l'absolu ?

**178. La notion de l'absolu. — Emploi équivoque des termes absolu et relatif.** — *Absolu*, en latin *absolutum* (composé de *ab* et de *solvo ; solvo* vient de *luo* « délier », = λύω, précédé du préfixe *se*, lequel a changé son *e* en *o*) signifie étymologiquement *délié, dégagé de liens*. D'après cela, *absolu* signifie donc ce qui n'est pas lié à autre chose, ce qui se suffit. Par contre, le *relatif* est ce dont le sort est lié à autre chose, ce qui ne se suffit pas.

Au point de vue ontologique, l'*absolu* est ce qui se suffit à soi-même pour exister (1), le *relatif* est ce qui existe dépendamment d'autre chose.

Au point de vue de la connaissance, l'*absolu* est ce qui se suffit à soi-même pour être conçu ; le *relatif* est ce dont la connaissance dépend de la connaissance d'autre chose.

Voilà une première distinction, *fondamentale*, entre l'absolu et le relatif *métaphysiques* et l'absolu et le relatif *logiques*.

Au point de vue métaphysique, qui est manifestement antérieur au point de vue critériologique, quel est l'ordre de succession des notions de relatif et d'absolu ?

A l'époque de son premier développement, l'intelligence perçoit successivement plusieurs objets plus ou moins semblables, plus ou moins différents, mais elle ne voit pas tout de suite *en quoi* ils sont semblables et *en quoi* ils sont différents. Il faut pour apprendre à discerner les choses un travail continu de comparaison.

De même les événements dépendent d'autres événements ; mais, de prime abord, nous les observons sans remarquer leur dépendance. Plus tard, à mesure que nous les considérons de plus près et que nous les comparons les uns aux autres, nous remarquons qu'ils sont *dépendants* ou *indépen-*

(1) On s'explique sans trop de peine que, de cette première signification en soient sorties d'autres : *absolvere* signifie payer ses dettes, absoudre ; *absolutio*, acquittement, absolution, perfection ; *absolu*, ce qui est achevé, complet, parfait.

*dants*. Pour germer et arriver à maturité, la semence a besoin du sol, de la pluie, de la lumière solaire, tandis que ni le sol, ni la pluie, ni la lumière solaire n'ont besoin de la semence. Lorsqu'un courant d'eau actionne une turbine, le mouvement de la turbine dépend du courant, celui-ci ne dépend pas de la turbine.

Au premier stade, nous percevons donc les choses : ces choses qui n'existent point sans relations, nous les appréhendons à part de leurs relations ; sans avoir conscience, d'ailleurs, que nous les appréhendons absolument.

A mesure qu'il considère ensemble les choses et les événements, l'esprit aperçoit entre eux des rapports d'égalité ou d'inégalité, de ressemblance ou de dissemblance, d'identité ou de diversité, d'antériorité ou de postériorité, de succession ou de simultanéité, d'action et de dépendance, mais cette première perception de rapports est *directe*. L'esprit connaît le *relatif*, mais n'en saisit pas encore la *relativité*.

La notion de relativité demande un effort de *réflexion*. Après que l'esprit a appris à saisir, d'une part, des choses et des événements, d'autre part, leurs rapports, il peut comparer les premiers aux seconds et *réflexivement* les oppose.

A partir de ce moment, il conçoit l'absolu *comme absolu* et le relatif *comme relatif*.

Puis, aux choses ou aux événements, il applique les notions de relatif ou d'absolu, selon qu'ils dépendent ou ne dépendent pas d'autres choses ou d'autres événements.

Nous appelons *relatif* ce dont l'existence dépend d'autre chose — telle, la germination de la semence qui dépend du sol, du soleil, de la pluie ; tel encore, le mouvement de la turbine qui dépend du courant ; nous appelons *absolu* ce que, par négation, nous opposons au relatif, ce qui existe ou est censé exister sans dépendre d'autre chose : le sol, le soleil, la pluie ne dépendent pas de la germination de la semence ; le courant d'eau ne dépend pas de la turbine.

Mais, la notion de l'absolu étant négative, une chose qui, à un point de vue est absolue, peut ne l'être pas à un point de vue différent.

Ce qui, à un premier moment, est considéré comme indépendant d'autre chose, sera peut-être, ensuite, reconnu dépendant soit de cette chose même, soit d'une autre chose. La pluie qui féconde le germe ne dépend pas du germe qu'elle féconde, mais elle dépend de la vapeur d'eau dont elle a été formée par condensation. Le courant d'eau ne dépend pas de la turbine, mais il dépend de la chute des pluies, de la formation du lit du fleuve ; la pluie dépend de l'évaporation des océans, celle-ci de la chaleur solaire, la chaleur solaire des combustions chimiques qui l'engendrent, et ainsi nous sommes amenés à remonter de relatif en relatif, sans que l'expérience nous autorise à nous arrêter jamais.

Ainsi, le sujet de la relation — telle grandeur déterminée, sujet d'une relation d'égalité — comparé à la relation, *est absolu ;* mais, à un autre point de vue, il est un attribut accidentel essentiellement *en rapport avec* une substance : il est *relatif ;* par rapport à lui, la substance est l'*absolu.*

La substance est *absolue*, en ce sens qu'elle ne dépend point d'un sujet d'inhérence : mais elle n'est pas absolue dans le sens spinoziste ; au contraire, elle dépend d'une cause efficiente antérieure ; elle est *ens in se*, mais elle n'est pas *ens a se ;* considérées dans leur origine, les substances que nous révèle l'expérience sont toutes des êtres *relatifs*.

En métaphysique, la *relativité* est la condition essentielle d'existence de tout ce qui nous entoure et de nous-mêmes. Kant a raison de soutenir que la chaîne des existences conditionnées nous oblige à concevoir un *Inconditionné*, un *Absolu* dont la chaîne doit essentiellement dépendre. Nous montrerons, au surplus, en théodicée, que l'*Inconditionné* n'est pas seulement un objet inévitable de pensée, mais un Être existant de par lui-même : un absolu ontologique.

Le relativisme est donc vrai, universellement vrai, en tant qu'il s'applique aux choses d'expérience.

Mais les relativistes attachent aujourd'hui à leur doctrine une signification surtout critériologique.

**179. La doctrine de la relativité au point de vue critériologique. — Formes diverses du relativisme.** — Voici l'idée commune à tous les relativistes : Nous ne connaissons que le relatif.

Le relativisme est chez quelques-uns *en opposition* directe *avec la métaphysique;* mais, chez la plupart, il a une signification *psychologique* et *critériologique.*

1° Pour *Auguste Comte*, le « relatif » c'est le « positif ». « Dans « l'état théologique » l'homme dirige essentiellement ses recherches vers la nature intime des êtres, les causes premières et finales de tous les effets qui le frappent, en un mot vers les connaissances absolues » (1). « L'état métaphysique » ne diffère pas essentiellement de l'état théologique ; seulement, dans cet état intermédiaire, l'esprit humain remplace les divinités par des forces et des entités distinctes des corps, mais qui leur sont inhérentes.

Enfin, à « l'état positif », l'esprit renonce définitivement à rechercher l'absolu ou les causes dernières, imperceptibles à l'observation ; il se contente de rechercher les « lois positives », c'est-à-dire les rapports de similitude et de succession que l'expérience permet de découvrir. L'idéal de la connaissance positive serait atteint, suivant Comte, si tous les phénomènes pouvaient être rattachés à une seule loi positive générale, telle, par exemple, la gravitation universelle.

Ce sont les mathématiques qui nous enseignent, suivant Comte, cette première règle de la méthode : *Tout est relatif.* Les mathématiques ont, en effet, pour objet de « déterminer les grandeurs les unes par les autres, d'après les relations qui existent entre elles » (2) .

(1) *Cours de philosophie positive,* I, 4.

(2) *Ouv. cit.*, I, 129-130. Cf. H. Spencer, *First Principles,* Ch. IV, The relativity of all Knowledge.

En résumé, la doctrine de la relativité n'est, chez Comte, qu'une expression de son positivisme.

2° Chez *Locke* et chez de nombreux *psychologues anglais*, la relativité est une loi de la connaissance. « Connaître, dit Locke, c'est percevoir l'accord ou le désaccord de deux idées. » « Penser, écrit Max Müller, c'est combiner ; or, combiner deux choses, c'est les séparer des autres ; penser c'est donc unir et séparer, ou, suivant le mot de Hobbes, c'est faire une addition ou une soustraction (1). »

Alexandre Bain ouvre sa *Logique déductive* par cette suite de propositions :

Pour que le sujet éprouve un sentiment, il faut qu'il y ait un changement dans l'impression ; d'où il résulte que tout sentiment est bilatéral. C'est *la loi* de la distinction ou *de la relativité*. Ainsi, par exemple, une sensation permanente du toucher, ou un son monotone cessent promptement d'être sentis.

Par contre, toute modification brusque nous excite et nous stimule : le premier rayon de soleil au sortir de l'obscurité, la première gorgée d'eau qui nous désaltère, voilà les phénomènes qu'accompagne le degré le plus élevé de la conscience.

De même, *l'acte de connaître contient toujours deux choses :* Nous connaissons la chaleur, parce que nous venons d'éprouver le froid : la lumière, parce que nous sortons des ténèbres : le haut, par opposition avec le bas.

Toute connaissance absolue est une chimère ; nous ne connaîtrions pas le " mouvement ", si nous étions incapables de connaître le " repos ". Comment saisir ce qu'on entend par une ligne *droite*, si l'on n'a pas vu une ligne courbe ou brisée ?

Connaître un fait, c'est à la fois le distinguer de tous les faits différents, et l'accorder ou l'identifier avec tous les faits semblables.

3° Enfin et surtout, la doctrine de la relativité est érigée par Kant, par Hegel, en Allemagne ; en France, par

(1) *Science of thought*, pp. 1-2.

Renouvier ; en Angleterre, par Sir William Hamilton, par Mansel, par Herbert Spencer en théorie générale de la connaissance.

Personne n'a poussé le principe de la relativité plus loin et avec plus de vigueur que Renouvier ; le néo-criticiste français trouve Kant trop réaliste, il répudie sa distinction fameuse entre le phénomène et la chose en soi.

" En prouvant, écrit-il, que la représentation n'implique rien qu'elle-même et ses propres éléments, liés comme elle les lie, j'ai prouvé aussi que ce qu'on croit pouvoir poser à part de toute représentation n'est encore posé que représentativement ; j'ai donc prouvé que les représentations seules sont données et que dès lors les choses en soi n'existent pas, si ce n'est que les représentations se nomment ainsi.

Quand je dis " n'existent pas ", j'entends pour la connaissance au moins possible. S'il est une autre existence, en la négligeant que négligeons-nous ?

Quand je dis " les choses en soi ", je parle aussi bien de celles qu'il a plu aux philosophes d'appeler des idées, que de celles qu'il leur a convenu de nommer des atomes. La pensée en soi, la matière en soi n'ont rien de représentable (1). "

Nous devons nous arrêter, car cette étude critériologique, même restreinte à ses lignes principales, est déjà presqu'un hors-d'œuvre en métaphysique générale. Nous ne nous le sommes pas interdit, cependant, car il eût été difficile de comprendre le relativisme sans l'étudier sous son double aspect, ontologique et critique.

**180. Critique abrégée des théories relativistes.** — Ces diverses théories n'ont pas, au fond, la signification négative, extrême que l'on serait, à première vue, tenté d'y attacher ; elles ne font que grossir démesurément certaines vérités indubitables sur la nature et les limites de la connaissance humaine. Le dogmatisme réaliste lui opposera donc, non des négations, mais des distinctions.

(1) *Essais de critique générale*, 1re partie, § VI.

1° Nous n'avons pas de l'Absolu, de l'Infini, Cause première et Fin suprême du monde créé, une connaissance positive, propre ; la connaissance que nous avons de lui n'est que négative, analogique. Il est donc vrai, *dans un certain sens*, que l'Absolu nous échappe, mais il n'est pas vrai qu'Il n'est d'aucune façon accessible à la connaissance (1).

2° La connaissance *distincte* d'un objet demande, en effet, que nous le discernions d'avec autre chose. Une bonne définition doit être applicable à la fois *omni* et *soli* definito. Mais impossible de discerner des objets ou des sentiments qui ne seraient point présents à la pensée. Donc, la connaissance distincte présuppose la notion, au moins confuse, des objets entre lesquels elle opère une distinction.

La forme principale de la cognition est, en effet, ce jeu alternatif de combinaison et de séparation dont parlent Hobbes et Max Müller et que les scolastiques appelaient « compositio et divisio »; mais la combinaison suppose des éléments combinables, la séparation, des notes séparables : la combinaison et la séparation sont donc inévitablement postérieures à des actes de simple perception.

Aussi Spencer lui-même en fait l'aveu, « tout raisonnement qui sert à prouver la relativité de la connaissance affirme inévitablement l'existence du non-relatif. » (2)

3° M. Renouvier a tort de tant s'escrimer pour prouver l'incognoscibilité de la chose en soi. Une chose en soi — telle qu'il la définit, — si elle existe, est évidemment pour nous comme si elle n'existait pas ; il nous serait

(1) Cfr. *Critériologie générale*, 4e éd., n. 116. *Les Origines de la psychologie contemporaine*, pp. 407 et suiv. — Nous devons reprendre *ex professo* l'examen des théories relativistes en *Critériologie spéciale*.

(2) *Princ. of Psychology*, P. II. c. III, § 88.

(3) *Critériologie générale*, n. 26.

physiquement impossible d'en parler. Mais le problème de la science certaine ne se pose pas dans les termes contradictoires dans lesquels il plaît à M. Renouvier de l'énoncer. La formule néo-criticiste est un grossier malentendu (3).

Dans ce chapitre que nous terminons, nous avons étudié une première division générale de l'être en substance et en accidents.

Voici une seconde division : l'être actuel et l'être potentiel.

---

## CHAPITRE II

### SECONDE DIVISION GÉNÉRALE DE L'ÊTRE

—

### L'ÊTRE EN ACTE ET L'ÊTRE EN PUISSANCE

**181. Avant-propos.** — L'être désigne tantôt l'être *logique*, τὸ ὄν εν διανοίᾳ, tantôt l'être *réel*, τὸ ὄν ἔξω τῆς διανοιας (**54**).

Le domaine recouvert par l'être réel est partageable en dix *catégories*.

Or, quelle que soit la catégorie dont il relève, l'être réel se prête à une division nouvelle : l'être *actuel* et l'être *potentiel*, l'*acte* et la *puissance*. « Unumquodque praedicamentum per actum et potentiam dividitur » (1).

Ainsi, observe Aristote, dire d'un être qu'il voit, peut signifier que cet être a la puissance de voir ou qu'il voit effectivement ; savoir s'applique également bien à celui qui peut se servir de la science et à celui qui s'en sert présentement... La même distinction s'applique aux êtres substantiels : en effet, l'on dit que la figure de Mercure est dans le marbre où elle sera taillée, que le milieu est dans la ligne où il sera pris, et l'on dit qu'il y a du froment là où il n'y a pas encore du froment mûr (2).

L'être *logique* est étranger au domaine de la métaphysique.

La répartition de l'être réel en dix catégories a été étudiée : au chapitre précédent ; nous avons parcouru les catégories dont l'objet n'est pas essentiellement lié à la

(1) S. Thomas, in V *Metaph.*, lect. 9.
(2) *Metaph.*, IV, 7. (éd. Didot).

matière et qui, à ce titre, ont droit à une place en métaphysique : la substance, la qualité, la relation, l'action, la passion (1).

L'être *actuel* et l'être *potentiel* feront l'objet du présent chapitre.

La distinction de la puissance et de l'acte est fondamentale en philosophie ; pour l'avoir oubliée ou méconnue, la philosophie moderne s'est heurtée à d'insurmontables difficultés. En revanche de la philosophie péripatéticienne, Vacherot a dit fort justement : « C'est surtout l'école d'Aristote qui est une école de science et de philosophie positive... Rien de moins spéculatif que sa philosophie, si l'on entend par ce mot toute conception *a priori*... Toute la doctrine d'Aristote repose sur une formule, qui n'est que l'expression la plus abstraite et la plus haute de l'expérience : *Puissance et acte*, ces deux mots qui résument toute sa pensée et expliquent toute chose » (2).

Consultons l'expérience : nous y puiserons la distinction du potentiel et de l'actuel.

**182. La loi générale du « mouvement » ou de l'évolution.** — Les êtres ne sont point dans un état de fixité absolue ; sans cesse nous les voyons acquérir des perfections qu'ils n'avaient pas ou perdre des perfections qu'à un instant antérieur ils possédaient. Ces changements incessants qui se produisent dans la nature, les scolastiques les désignaient d'un nom générique *motus*, le *mouvement*, traduction du mot aristotélicien κίνησις.

Aujourd'hui le mot *mouvement* éveille d'ordinaire une idée plus restreinte, celle de déplacement local.

Il n'est guère vraisemblable, pourtant, que la vieille

(1) Plus exactement, nous avons reporté à la 4me Partie, afin d'éviter des redites, l'étude *ex professo* de l'action et de la passion.

(2) Vacherot, *Le nouveau spiritualisme*, p. 163.

conception du mouvement, expression abrégée des phénomènes de la nature ait disparu de l'horizon de la pensée, et ne se retrouve pas, aujourd'hui encore, sous une forme équivalente, dans le langage. En fait, le « mouvement » d'autrefois est sensiblement la même chose que « l'évolution » d'aujourd'hui. La notion d'évolution a été suggérée à l'origine par les transformations dont le règne de la vie nous offre plus spécialement le spectacle ; elle est demeurée chez plusieurs liée à l'idée de progrès, parce que le transformisme darwinien auquel elle est apparentée implique vaguement l'idée d'une marche ascensionnelle vers le mieux ; mais l'idée d'évolution tend à se dégager de plus en plus de ces modalités particulières : on parle aujourd'hui, sans heurter personne, d'évolution « régressive », et il y a beau temps que M. Herbert Spencer a employé les expressions « évolution », « dissolution », pour marquer les phases successives que l'univers a dû traverser dans l'ordre purement physique aussi bien que dans les manifestations de la vie, de la pensée, de la moralité (1).

De l'analyse du mouvement sont nées les notions de « matière » et de « forme » ; de « puissance » et d' « acte ».

**183. Notions de matière et de forme, première origine des notions de puissance et d'acte.** — Les substances corporelles grandissent, décroissent, changent de figure, deviennent plus ou moins denses, plus ou moins élastiques, plus ou moins chaudes ou lumineuses : autant de changements, quantitatifs et qualitatifs, *accidentels*.

D'autres changements plus profonds affectent, ou du moins semblent affecter la *substance* de l'être : des corps s'unissent pour engendrer un composé doué de propriétés autres que celles des composants ; d'autres corps se décom-

(1) Cfr. LALANDE, *La dissolution opposée à l'évolution*, p. 6. Paris, Alcan, 1899.

posent et donnent naissance à des corps plus simples doués de propriétés autres que celles du composé ; ces changements sont ou du moins paraissent *substantiels*.

Comment expliquer ces changements, accidentels ou substantiels ?

Le changement n'est pas l'apparition soudaine d'une réalité là où rien n'existait ; ce n'est pas davantage la disparition totale d'une réalité préexistante.

Il se produit au sein de quelque chose qui demeure ; les changements de quantité et de qualités au sein d'une substance ; les changements substantiels au sein de quelque chose qui appartient ou est censé appartenir à plusieurs substances successives. « Omne quod movetur, quantum ad aliquid manet et quantum ad aliquid transit. » (1)

Le sujet du changement accidentel ou substantiel s'appelle *matière*, ὕλη, *materia*.

Ce, à raison de quoi le corps est, aux deux moments successifs, le composé déterminé que l'expérience nous fait saisir, s'appelle *forme*, μορφή ou εἶδος, *forma*.

La *matière* est la réalité réceptive des formes ; les réalités qui, en se communiquant à la matière, en font tel ou tel composé déterminé, sont les *formes*.

Partout où il y a changement, il y a matière et succession de formes.

Là où il n'y a pas d'apparence de changement, rien ne nous oblige, ni ne nous autorise à affirmer une succession de formes.

Au temps d'Aristote et au Moyen âge on ne discernait dans les cieux aucune trace de transformation ; on les croyait soustraits à la loi de la « génération », — formation d'un composé substantiel — et de la « corruption » — décomposition d'un corps composé ; « corpora coelestia, disait-on, sunt ingenerabilia et incorruptibilia ».

(1) *Summ. theol.*, 1ª, q. 9, art. 1, c.

Quant aux substances spirituelles, elles sont, en effet, suivant l'expression de l'École, des « formes séparées » de la matière.

Est-ce à dire qu'elles ne changent point ? Non. Elles reçoivent et, absolument parlant, peuvent perdre l'existence. Elles sont le sujet d'actions successives : des pensées font place en elles à d'autres pensées, des vouloirs à d'autres vouloirs.

Saint Bonaventure n'hésitait pas à appeler « *matière* » le sujet de ces changements. Autre, sans doute, est la matière des substances corporelles, autre la « matière » des esprits. La première est le sujet de la quantité et de propriétés corollaires de la quantité ; la seconde est essentiellement incompatible avec la quantité ; mais chez les esprits comme chez les corps, la *matière* est ce qui reçoit la forme, ce en quoi se produisent les changements.

Les *formes* sont les principes intrinsèques des déterminations, soit substantielles soit accidentelles, des êtres sujets au changement (1).

L'analogie a donc fait appliquer aux esprits les notions corrélatives de matière et de forme.

On les a même transportées en logique : Comme les premières notions de l'intelligence sont les plus indéterminées, on a appelé *formalités* logiques les notes qui déterminent, aux moments successifs de l'évolution de la pensée, les concepts antérieurs. Chaque terme de cette évolution graduelle a été comparé à une *matière* que le terme suivant — l'élément *formel* — détermine. Du genre suprême, — la substance — qui figure au sommet de l'arbre de Porphyre, au sujet individuel, qui est à la base, il y a une détermination progressive et continue de l'objet de la pensée et, entre deux degrés quelconques de cette gradation

(1) Nous avons cité plus haut (p. 94, note 1), quelques textes typiques de saint Bonaventure. Saint Thomas lui-même adopte parfois la même terminologie que le Docteur séraphique (Cfr. *ibid.*).

descendante, la relation est toujours celle d'une matière à une forme.

Voilà donc trois domaines divers, celui de la physique, celui de la métaphysique et celui de la logique, auxquels s'applique — analogiquement — un même couple de notions, la matière et la forme.

Dans les trois ordres, la matière est le sujet indéterminé, perfectible ; la forme est le principe déterminateur perfectif. La détermination de la matière par la forme, le perfectionnement du perfectible par le perfectif est « l'évolution », « le mouvement ».

Les notions de matière et de forme conduisent à celles de puissance et d'acte.

**184. Les notions métaphysiques de l'être en puissance et de l'être en acte.** — La pensée métaphysique fait abstraction des conditions quantitatives auxquelles sont toujours liés les changements de la nature ; elle s'élève au-dessus de la matière considérée comme substratum de formes corporelles ; elle envisage le changement comme changement et recherche ce qui lui est essentiel.

Or, dans la métaphysique aristotélicienne, ce qui change, le déterminable, le perfectible, s'appelle ὂν δυνάμει, être potentiel ; le principe déterminateur, le perfectif, s'appelle ὂν ἐνεργείᾳ, être actuel.

Il faut se garder de confondre l'être *potentiel*, ὂν δυνάμει avec le « possible », τὸ δυνατόν. On appelle possible un objet dont les notes ne sont pas contradictoires. Cet objet appartient à l'ordre idéal et non à l'ordre physique. Un objet possible est en puissance « objectivement ».

L'être potentiel, au contraire, appartient à l'ordre physique ; il suppose l'existence d'un sujet imparfait ; la puissance qui en lui est perfectible est « subjective » (1).

L'être potentiel et son corrélatif l'être actuel sont l'un et

(1) Dans la philosophie moderne, *subjectif* qualifie le sujet pensant; *objectif* le terme opposé au moi. Mais autrefois, le *sujet* désignait la sub-

l'autre indéfinissables : la raison en est que les objets de nos premiers concepts, étant réfractaires à l'analyse, le sont à la définition. Nous ne pouvons que rapprocher les deux objets de la corrélation et nous efforcer de les mieux comprendre au moyen du contraste que cette corrélation réalise.

L'être actuel, ὂν ἐνεργείᾳ est le terme le plus saillant de la corrélation.

La première signification de l'*acte*, ἐνέργεια (τὸ ἐν ἔργῳ ειναι) est l'*action*, l'*agir*.

De fait, ce qui frappe le plus vivement l'observateur, c'est un commencement d'action. La continuité d'une impression émousse la sensibilité, endort la pensée. Les phénomènes nouveaux au contraire, par exemple, au printemps, la naissance des premiers bourgeons ; à la saison de l'hiver, l'apparition des premières neiges ; dans l'obscurité de la nuit, la vision soudaine d'un éclair dominent irrésistiblement l'attention. Ces phénomènes sont l'action en exercice, τὸ ἐν ἔργῳ εἶναι, quelque chose en acte, ἐνέργεια.

Or, la négation de cette action en exercice n'est pas le néant : l'arbuste qui ne bourgeonne pas, *peut* bourgeonner ; les jours d'hiver où il ne neige pas, il *peut* neiger ; en temps d'orage, au moment où il n'éclaire pas, un éclair *peut* surgir : cet acte qui n'est pas en exercice, mais dont les principes sont donnés dans la nature, c'est l'être en puissance, ὂν δυνάμει ; lorsque l'action se produira, l'être en puissance sera un être en acte, ὄν ἐνεργείᾳ.

Chronologiquement, la première signification du mot ἐνέργεια est donc l'*action*. Mais elle n'est pas la principale.

L'action fait passer, de la puissance à l'acte, l'être en puissance : cet acte du sujet parfait, *actus*, est l'ἐνέργεια dans l'acception plus profonde du mot ; celui-ci a pour synonyme ἐντελέχεια (τὸ ἐντελὲς ἔχειν) l'achèvement, la perfection de l'être (1).

stance du monde physique, τὸ ὑποκείμενον, l'*objet* désignait ce qui, dans l'intelligence, répond à l'acte intellectif.

(1) Le chanoine Kaufmann fait observer que le mot ἐνέργεια traduit

En résumé, l'*être en puissance*, ὂν δυνάμει — par opposition à ce qui n'est que possible, δυνατόν — suppose donné dans la nature un sujet perfectible ; le sujet considéré en tant qu'il peut recevoir une perfection est *en puissance*. *L'acte* est la perfection qui comble la capacité de la puissance.

La *potentialité* — caractère distinctif de la puissance — signifie réceptivité, perfectibilité.

L'*actualité* — caractère distinctif de l'acte — signifie accomplissement de ce qui était potentiellement dans le sujet, perfection. Saint Thomas dit avec une admirable précision : « Actus est complementum et perfectio et finis potentiae ».

Enfin, l'acquisition d'un acte par une puissance — d'une perfection par un sujet perfectible — est l'évolution ou le « mouvement », dans l'acception métaphysique du mot, le changement.

**185. Notion métaphysique du mouvement.** — Lorsqu'un changement s'opère, un être en puissance reçoit un acte, c'est-à-dire, acquiert une perfection, ou inversement, un sujet est privé d'un acte, perd une perfection.

Aristote a défini le « mouvement » : *l'acte d'un sujet formellement en puissance*. Ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν (1), ou encore : *l'acte d'un sujet imparfait*. Ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν. (2)

Le mouvement est un *acte* : ce n'est pas la négation d'une perfection, mais une *perfection positive*.

Il n'est cependant pas *acte* sous tous rapports : ce qui sous tous rapports est acte, n'est pas ou n'est plus en mouvement. L'acte absolu est autre que le mouvement, dit Aristote, il

mieux l'idée d'action, le mot ἐντελέχεια celle de perfection. Néanmoins Aristote emploie souvent un terme pour l'autre. V. Kaufmann, *Elemente der Aristotelischen Ontologie*, S. 69. Cfr. Fr. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden*, S. 44. — Gardeil, *Revue thomiste*, vol. I, p. 777.

(1) *Phys.*, III, 1.

(2) *De l'âme*, III, 7.

appartient à un sujet parfait. Ἡ δ' ἁπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα ἡ τοῦ τετελεσμένου. (1)

Le mouvement est l'acte d'une puissance à compléter : « actus imperfecti » ; l'acte d'un être en puissance, en tant que cet être est encore en puissance.

Entre la simple aptitude au mouvement, pure puissance, d'une part, et l'acte complet, qui suppose l'aptitude satisfaite, la puissance réalisée, d'autre part, il y a une réalité intermédiaire composée d'acte et de puissance, c'est le mouvement : elle est *acte*, et, sous ce rapport, présuppose une puissance en partie réalisée ; mais elle est encore *puissance*, car le sujet en partie actualisé demeure susceptible d'un acte ultérieur ; elle est l'acte d'un sujet en puissance, « actus imperfecti ».

Tant que l'acte n'a pas commencé, le mouvement n'existe pas encore ; aussitôt qu'il est accompli, le mouvement a cessé.

Soit, par exemple, le développement d'une intelligence d'enfant qui apprend cette opération arithmétique : 7 + 5 = 12. L'enfant qui vient de naître est *capable* de savoir que 7 et 5 font 12, mais il ne le sait pas. L'enfant de cinq ans, qui répond à son père : 7 et 5 font 12, a la connaissance *actuelle* que 7 et 5 font 12. Or, entre l'ignorance complète et la perception actuelle du rapport 7 + 5 = 12, il y a pour l'intelligence de l'enfant plusieurs étapes à parcourir : une suite d'additions plus simples, dont chacune l'approche du but. Ce parcours réalise le développement intellectuel de l'enfant, en voie d'apprendre les opérations fondamentales de l'arithmétique, c'est un « mouvement ».

Pour concevoir le mouvement il faut donc avoir en vue une double relation du sujet, l'une avec une puissance antérieure présentement réalisée, l'autre avec un acte encore réalisable ; le mouvement est tout à la fois la réalisation d'une certaine potentialité, et la capacité d'un acte ultérieur

(1) *De l'âme*, III, 7.

plus complet, c'est donc bien l'acte d'une puissance encore en puissance.

Dans l'ordre ontologique, la potentialité des êtres est la raison intrinsèque de leur mutabilité et, par suite, de leurs changements ; dans l'ordre génétique de nos connaissances, le mouvement est l'indice logique de leur mutabilité et, par conséquent, de leur potentialité.

" Considerandum est, quod aliquid est in actu tantum, aliquid vero in potentia tantum, aliquid vero medio modo se habens inter potentiam puram et actum perfectum. Quod igitur est in potentia tantum, nondum movetur ; quod autem jam est in actu perfecto, non movetur, sed jam motum est. Illud igitur movetur, quod medio modo se habet inter puram potentiam et actum ; quod quidem partim est in potentia, et partim in actu, ut patet in alteratione. Cum enim aqua est solum in potentia calida, nondum movetur : cum vero est jam calefacta, terminatus est motus calefactionis : cum vero jam participat aliquid de calore sed imperfecte, tunc movetur ad calorem : nam quod calefit paulatim, participat calorem, magis ac magis. Ipse igitur actus imperfectus caloris in calefactibili existens, est motus ; non quidem secundum id quod actu tantum est, sed secundum quod jam in actu existens, habet ordinem in ulteriorem actum : quia, si tolleretur ordo ad ulteriorem actum, ipse actus quantumcumque imperfectus, esset terminus, et non motus : sicut accidit cum aliquid semiplene calefit. Ordo autem ad ulteriorem actum competit existenti in potentia ad ipsum. Et similiter, si actus imperfectus consideretur tantum ut in ordine ad ulteriorem actum, secundum quod habet rationem potentiae, non habet rationem motus, sed principii motus : potest enim incipere calefactio, sicut a frigido, ita et a tepido. Sic igitur actus imperfectus habet rationem motus, et secundum quod comparatur ad ulteriorem actum ut potentia, et secundum quod comparatur ad aliquid imperfectius, ut actus. Unde neque est potentia existentis in potentia, neque est actus existentis in actu, sed est actus existentis in potentia ; ut per id, quod dicitur actus, designetur ordo ejus ad anteriorem potentiam ; et per id, quod dicitur in potentia existentis, designetur ordo ejus ad ulteriorem actum. Unde convenientissime Philosophus definit motum dicens, quod motus est actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi. „ (1)

(1) S. Thomas, in III. *Phys.*, lect. 2. Cfr. Barthélemy St-Hilaire, préf. p. xxxviii ; Farges, *Ann. de phil. chrét.*, juil.-nov. 1885.

« D'ailleurs, observe Aristote, j'avoue qu'il y a grand'peine à se représenter avec précision ce qu'est le mouvement ; car il faut nécessairement le classer, soit dans la privation, soit dans l'acte, soit dans la puissance : or, ce n'est pas une privation, et on ne peut le ranger d'une manière absolue ni dans la puissance ni dans l'acte des êtres, il n'est absolument ni acte, ni puissance. Reste donc à le considérer, ainsi que nous venons de le faire, comme un acte d'un certain ordre, c'est-à-dire incomplet. »

Nous avons dit ce qu'est le mouvement ; voyons comment il se produit, comment ce qu'il y a de potentiel dans les êtres de la nature est mis en acte.

**186. Principe du mouvement : Rien ne se meut soi-même. Rien ne s'actualise soi-même.** — Aristote énonce ce principe : Ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι (1). Les scolastiques l'ont traduit en cette formule : Quidquid movetur ab alio movetur ; tout mouvement exige un moteur autre que le mobile ; rien ne se meut soi-même.

Suarez estime que ce principe est le fruit d'une induction : il n'a pas assez remarqué que le « mouvement » signifie ici n'importe quel changement. Le principe a pour sujet : *ce qui subit une influence* et, dans cette acception métaphysique, il a pour formule : *Nihil transit de potentia ad actum nisi per aliquod ens actu. Rien ne s'actualise soi-même. Rien ne se suffit à soi-même pour se perfectionner*, Πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος. (2) *Tout changement qui se produit dans un sujet, exige l'action d'un être en acte.*

Ce principe est « en matière nécessaire », « analytique » (3).

Le sujet capable d'acquérir une perfection ne possède

(1) *Phys.* VII, 1.
(2) *De l'âme*, II, 5.
(3) Mercier, *Logique*, 3e éd., n. 63 et 64.

pas actuellement cette perfection : sinon, il ne pourrait plus l'acquérir.

Une intelligence capable d'apprendre que 7 et 5 font 12, ne sait pas présentement que 7 et 5 font 12, sinon elle n'aurait plus à l'apprendre.

Or, supposons que, à un moment donné, le sujet possède cette perfection, — qu'il ait l'intuition du rapport : $7 + 5 = 12$, — de deux choses l'une : Ou il a été soumis à l'action d'une cause extrinsèque qui lui a fait acquérir cette perfection, et alors, le principe du mouvement est vérifié : le sujet ne s'est pas suffi pour se perfectionner.

Ou l'on prétend que le sujet n'a subi aucune action étrangère et alors, inévitablement, on tombe dans la contradiction : D'une part, en effet, le sujet ne possédait pas la perfection, attendu qu'il devait l'acquérir ; d'autre part, ce même sujet, *formellement le même,* possèderait cette perfection : la contradiction est flagrante.

Donc, sous peine de se contredire, il faut déclarer que l'actuation d'une perfection en un sujet qui peut la recevoir, exige une influence extrinsèque : « Nihil reducitur de potentia ad actum nisi per aliquod ens actu. »

Et que l'on ne dise pas : l'être vivant se meut lui-même ; par conséquent, le principe d'actuation est démenti par l'expérience.

Oui, le vivant se meut lui-même, mais dans quel sens ?

Considérons, par exemple, la vie de nutrition : pas un organe dont la fonction ne dépende d'autres fonctions ; les mouvements de l'appareil digestif sont dépendants de la circulation sanguine, celle-ci est solidaire de la respiration, la respiration l'est de l'incitation nerveuse; l'incitation nerveuse à son tour ne se produit pas sans l'apport d'un sang oxygéné entretenu par les fonctions digestive et respiratoire. Il n'y a donc aucun organe qui ne soit mû par un autre. La vie du végétal est immanente, sans doute, mais

seulement par rapport à l'organisme entier. Or l'organisme est lui-même continûment soumis aux influences du milieu ambiant.

Considérons la vie dans ses manifestations plus élevées : les mouvements commandés sont subordonnés aux volitions, aux inclinations ; celles-ci aux pensées, aux sensations, les sensations elles-mêmes aux excitants extérieurs. Partout, toujours, la fonction est déterminée ou provoquée par le dehors. L'acte libre qui semble réaliser l'immanence parfaite est subordonné lui-même à un désir nécessaire du bien universel ; or la présentation de cet objet au sujet qui le poursuit n'est pas l'œuvre de l'agent libre, elle lui est imposée par la nature. Il faut monter jusqu'à l'Être suprême pour rencontrer une action absolument indépendante d'autrui, mais alors aussi le principe du mouvement cesse d'être applicable, car l'Être suprême n'est le sujet d'aucun « mouvement » ; il n'y a en Lui aucune potentialité susceptible d'actuation, Il est *acte*, rien que cela, *Acte pur*.

Ce principe : *Rien ne s'actualise soi-même* est donc universellement vrai, et sa vérité est évidente indépendamment de l'expérience : le principe est analytique.

Nous sommes renseignés sur les notions de *puissance* et d'*acte* et sur leur relation fondamentale : venons-en à la distinction *des puissances* et *des actes*.

**187. Les diverses puissances et leurs actes corrélatifs.** — Le sujet potentiel d'un acte est substantiel ou accidentel.

Les changements *substantiels* qui se succèdent dans l'évolution générale de la nature supposent un *premier sujet potentiel*, la « *matière première* » ; les *formes* substantielles qui spécifient les substances corporelles sont « l'*acte premier* » de cette première matière.

Il y a là une première relation fondamentale de puis-

sance et d'acte qui se vérifie au sein de l'*essence* substantielle.

Mais l'essence substantielle n'est pas à elle seule tout l'être physique ; elle a ses déterminations *accidentelles ;* elle reçoit l'*existence.*

Or, vis-à-vis de ses déterminations accidentelles, la substance est un sujet potentiel, une « *puissance* », dont les accidents sont les *actes* corrélatifs. La forme substantielle étant « l'acte *premier* » de la « matière *première* », les déterminations accessoires de la substance seront appelées « actes *seconds* ».

Néanmoins, à un autre point de vue, l'accident lui-même peut être un acte *premier*. Ainsi, l'étendue est, par rapport à la forme extérieure qui la circonscrit, un acte *premier ;* la figure est un acte *second* de l'étendue. La puissance opérative est un acte par rapport à la substance, mais elle est un acte *premier*, car l'opération ou l'action est, par rapport à elle, un acte *second*. Chez certaines puissances opératives, appelées « passives », entre la puissance et l'action, il y a encore un acte intermédiaire. Les facultés cognoscitives, par exemple, sont des puissances « passives » ou « réceptives » : cela veut dire que, pour entrer en exercice, elles doivent au préalable recevoir un complément intrinsèque ; les sens ne passent à l'acte sensitif que dépendamment d'un déterminant cognitionnel sensible (species sensibilis), l'intelligence n'exerce son acte d'intellection que sous l'influence d'un déterminant cognitionnel suprasensible (species intelligibilis) ; les sens et l'intelligence sont donc *en puissance* non seulement par rapport à leur opération finale, la sensation ou l'intellection, mais même par rapport à la détermination complémentaire qui doit les mettre en état d'agir.

Soit, par exemple, une substance douée de puissances passives, notre âme. Par rapport à la matière qu'elle informe, l'âme est un acte *premier ;* par rapport à elle,

ses puissances passives, — tel, l'entendement, νοῦς δυναμικός — sont des actes *seconds*. Mais ces puissances, à leur tour, sont par rapport à leur détermination complémentaire — l'entendement, par rapport à son déterminant cognitionnel — des actes *premiers*. Enfin, après qu'elles ont reçu leur déterminant complémentaire, les facultés demeurent vis-à-vis de l'opération finale dans le rapport de la puissance à l'acte. Ainsi encore, les habitudes, comparées aux puissances, sont *actuelles* ; comparées aux opérations dont elles facilitent l'exercice, elles sont *potentielles*.

Il n'y a, d'ailleurs, point de contradiction à admettre qu'un même terme soit acte, par rapport à un terme antérieur, et puissance, par rapport à un terme à venir.

Les relations que nous venons de considérer ressortissent toutes à l'*ordre quidditatif ;* or la substance, avec ses déterminations quantitatives et qualitatives, est le sujet de l'existence ; à ce point de vue nouveau, la substance considérée dans la plénitude de ses caractères individuels ou personnels, est une *puissance* par rapport à l'*acte* existentiel. « Esse est ultimus actus. » (1)

**188. La puissance et l'acte au point de vue de l'efficience.** — Les notions de puissance et d'acte nous sont suggérées par le spectacle du « mouvement », c'est-à-dire des changements qui s'opèrent dans la nature.

(1) De l'étude de la Cosmologie et de la Psychologie il ressort qu'un acte *substantiel* est *subsistant* par lui-même ou *essentiellement uni à la matière*. L'acte subsistant peut être *complet* ou *incomplet*. Un pur esprit subsiste seul : il est une forme subsistante *complète*. L'âme raisonnable n'est pas un acte subsistant *complet* : il ne lui répugne pas essentiellement de subsister seul, séparé de la matière, mais il trouve dans son union avec la matière les conditions naturelles de son entière perfection ; l'âme raisonnable est un acte subsistant *incomplet*.

Un acte *non-subsistant* ne peut exister seul, il a besoin de sa puissance correspondante, de sa matière pour exister : telles sont les âmes des plantes, des bêtes, les formes substantielles des minéraux.

Les formes spécifiques sont des actes *substantiels ;* il est presque

Lorsque nous considérons le « mouvement » lui-même, nous y discernons ce qui demeure et ce qui passe — « omne quod movetur quantum ad aliquid manet et quantum ad aliquid transit » — ; ce qui demeure à travers les phases successives que parcourt le mobile, nous l'appelons sujet, matière, puissance ; ce qui disparaît et ce qui apparaît, on l'appelle forme, acte.

A ce point de vue, la puissance est réceptive, passive ; l'acte est le principe intrinsèque de la perfection communiquée à la puissance réceptive.

Ce point de vue auquel nous sommes resté fidèle jusqu'à présent, est le principal en métaphysique.

Il y en a un autre, cependant.

Le mouvement ne se produit pas de lui-même : rien ne passe de la puissance à l'acte sans une influence extrinsèque. Or, le principe de cette influence extrinsèque s'appelle

superflu d'ajouter qu'un acte non-subsistant peut être une forme *accidentelle.*

Voici réunies en un tableau synoptique les différentes acceptions de l'acte :

I. Acte *pur* = *Dieu.*

- II. Actes *mixtes* (*créatures*)
  - Acte *premier*
    - Acte *subsistant* (forme indépendante de la matière).
      - *complet* (ange).
      - *incomplet* (âme humaine).
    - Acte *non-subsistant* (forme totalement dépendante de la matière).
      - *substantiel* (forme spécifique des composés matériels).
      - *accidentel* (forme accidentelle).
  - Acte *second*
    - Acte d'*existence* (par opposition à l'essence).
    - Acte d'*opération* (par opposition aux facultés ou aux forces, principes immédiats d'opération).

aussi du nom de *puissance*, — puissance *active* — et l'exercice de cette puissance porte le nom d'*acte* ou mieux d'*action*.

La puissance active est définie par Aristote et par les scolastiques : *Principium transmutationis in aliud secundum quod est aliud*. Elle a pour synonymes les termes de *force* ou de *faculté* : *force* lorsqu'il s'agit des puissances actives de la nature inanimée, *faculté* lorsqu'il s'agit des principes d'action propres à l'homme et à l'animal.

La différence entre les deux acceptions de la puissance et de l'acte est fondamentale : D'une part, une puissance *passive* perfectible et un principe *intrinsèque* de perfection ; — d'autre part, le principe *actif* d'une efficience en un sujet *autre* que le principe actif (1).

En fait, les puissances passives et les puissances actives sont toujours simultanément données dans la nature. Cela se comprend, d'ailleurs, d'un point de vue synthétique : à quoi servirait, en effet, une puissance passive s'il n'existait pas en face d'elle une force capable de la faire passer à l'acte ? (2)

Le changement est le point de rencontre des deux puissances : le « mouvement », ἡ κίνησις est, en effet, et le perfectionnement formel de la puissance passive et le terme de l'efficience de la puissance active.

Non pas que la *passion*, ἡ παθήσις, et l'*action*, ἡ ποίησις soient l'expression d'un même concept. Non. Le chemin entre Thèbes et Athènes ne peut-il pas, dit Aristote, être parcouru en deux directions opposées, soit de Thèbes vers Athènes, soit d'Athènes vers Thèbes ?

De même, un « mouvement » unique fait l'objet de deux concepts distincts : le mouvement a son siège dans le

(1) En allemand, la puissance, principe d'action s'appelle *Kraft, Vermögen ;* la puissance, sujet potentiel, *Potenz, Potentialität ;* le possible, *möglich,* la possibilité *Möglichkeit.*

(2) " Omni potentiae passivae respondet potentia activa in natura. Alias potentia passiva esset frustra, cum non possit reduci in actum nisi per potentiam activam. „ III *Cont. Gent.* 45. cfr. II *Sent.,* dist. 12, q. 1, a. 1.

mobile, car il n'est pas autre chose que le perfectionnement du mobile sous l'action du moteur : ἡ κίνησις ἐν τῷ κινητῷ· ἐντελέχεια γὰρ ἐστι τούτου. Or, considéré dans la puissance passive qui le reçoit, τὸ τοῦδε ἐν τῷδε, il se nomme *passion* ; considéré en tant qu'il provient de la force active, τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε, il s'appelle *action* (1).

La confrontation des acceptions diverses du couple *puissance et acte* conduit à une conclusion d'ensemble.

**189. Conclusion d'ensemble : Les notions de puissance et d'acte dans la métaphysique aristotélicienne.**— Deux ordres de relations réellement distinctes portent un même nom :

La *puissance*, considérée comme synonyme de *sujet potentiel*, est une réalité perfectible par un *acte* perfectif intrinsèque, une *matière* déterminable par une *forme*.

La *puissance* active, considérée comme synonyme de *force* ou de *faculté*, est un principe immédiat d'*action*.

Dans les deux acceptions Aristote appelle la puissance δύναμις, l'acte ἐνέργεια.

Ces expressions ont donc dans les deux cas une signification *analogique*.

Dans quel ordre ces diverses idées se succèdent-elles ?

Les changements corporels leur donnent naissance et leur impriment leur première signification.

Or, la cause qui produit un changement corporel est transitive. Le changement corporel met donc en opposition l'agent qui produit le changement et le sujet qui le subit.

(1) Il faut citer intégralement cette vigoureuse conclusion : Ὅλως δ' εἰπεῖν, οὐδ' ἡ διδαξις τῇ μαθήσει οὐδ' ἡ ποίησις τῇ παθήσει τὸ αὐτὸ κυρίως, ἀλλ' ᾧ ὑπάρχει ταῦτα, ἡ κίνησις· τὸ γὰρ τοῦδε ἐν τῷδε καὶ τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε ἐνέργειαν εἶναι ἕτερον τῷ λόγῳ. Apprendre et enseigner, agir et pâtir ne sont pas, à proprement parler, chose identique : il n'y a d'identique que le sujet de l'action et de la passion, à savoir le mouvement. Autre est, en effet, la définition de ce mouvement lorsqu'on le considère comme un acte résidant *dans* le mobile, autre sa définition lorsqu'on le considère comme un acte produit *par* le moteur. *Physic.* liv. III, ch. III, 5.

Ajoutons que le fait du mouvement peut être considéré, soit indéterminément, soit distinctement en chacun des facteurs ou éléments que l'analyse y découvre.

Considérons-le d'abord dans sa complexité indistincte :

Cette réalité que le changement fait apparaître — ce bourgeon qui se forme, cette neige qui tombe, cet éclair qui brille dans la nuit — existait *dans ses causes* avant d'apparaître. Elle est possible, non seulement comme est possible *logiquement* un cheval ailé ou un homme à six têtes, comme est possible, δυνατόν, tout ce dont le concept n'implique point contradiction, elle est un être *réel en puissance*, ὂν δυνάμει, tout ce qui est nécessaire à son apparition existe dans la nature.

L'être considéré ainsi indéterminément, dans la totalité des causes d'où il peut surgir, s'appelle ὂν δυνάμει.

Or quelles sont ces diverses causes ?

Le « mouvement » s'explique par le jeu de deux ordres de causes : une cause capable d'être le sujet du phénomène, « subjectum natum pati hoc », et une cause capable de produire le phénomène dans le sujet supposé capable de le recevoir, « agens natum operari hoc ».

Voilà les deux ordres de puissances et d'actes distingués l'un de l'autre : le sujet capable de recevoir le mouvement s'appellera *puissance*, δύναμις, dans le sens de *cause matérielle ;* le principe — du moins le principe immédiat — capable de produire le mouvement s'appellera puissance, δύναμις, dans le sens de *cause efficiente*.

Le mouvement lui-même, κίνησις, terme corrélatif des deux puissances à la fois, portera un nom spécifique, πάθησις ou ποίησις, *passion* ou *action*, *passio* ou *effectio*, selon qu'on le mettra en corrélation avec la cause matérielle ou avec la cause efficiente.

Toutefois, si le terme δύναμις peut désigner, soit la puissance active soit la puissance passive, et si les termes correspondants ἐνέργεια, ἐντελέχεια désignent l'action de la

première ou l'acte perfectif de la seconde ; si même, originairement, ἐνέργεια paraît avoir signifié l'efficience plutôt que la perfection, cependant, dans le langage métaphysique du Lycée et de l'École, les mots ἐνέργεια et ἐντελέχεια désignent de préférence l'acte formel, et le mot δύναμις, le sujet passif de la perfection (1).

Les actes et les puissances dont nous venons de faire l'analyse supposent le « mouvement ».

Toutefois, nous le verrons plus tard, l'action n'est pas *essentiellement* liée au mouvement.

**190. Fausses interprétations de la distinction aristotélicienne.** — 1° Une première méprise, que nous avons relevée déjà, consiste à confondre l'être *potentiel* avec l'être *possible* (2).

Est *possible*, — intrinsèquement possible — tout ce dont

(1) Cfr. Gardeil, *Revue thomiste*, vol. I, p. 389.

(2) Lange, dans son *Histoire du matérialisme*, a commis cette confusion. " La métaphysique d'Aristote contient, écrit-il, une source intarissable d'illusions. Ces illusions se trouvent dans les idées de *matière* et de *possibilité*, dans leurs relations avec la *forme* et la *réalité*... Chez Aristote, la matière n'existe que dans la possibilité (δυνάμει ὄν) ; la forme n'existe que dans la réalité ou dans la réalisation (ἐνεργείᾳ ὄν ou ἐντελεχείᾳ ὄν). Passer de la possibilité à la réalité, c'est devenir ; voilà comment la matière est façonnée par la forme „. Et plus loin : " La même erreur sur la possibilité se retrouve dans les rapports de la substance avec l'accident. La possibilité d'une propriété ou d'un état quelconque ne peut pas être inhérente à une chose. Cette possibilité n'est que l'objet d'une combinaison d'idées (combinirenden Vorstellung). Aucune propriété ne peut se trouver dans les choses comme simplement possible, la possibilité n'étant pas une forme d'existence, mais une forme de pensée. Le grain de blé n'est pas une tige possible, ce n'est qu'un grain de blé. „ *Ouv. cit.*, I, 2me Partie, chap. II.

Sans doute, " le grain de blé n'est pas une tige possible „, une chose réalisée dans la nature n'est pas identique à un concept. Mais le grain de blé peut devenir une tige : il a en lui tout ce qu'il faut pour cela, les conditions extrinsèques voulues étant supposées. La motte de terre dans laquelle le grain de blé est déposé " n'est pas non plus une tige possible „ ; mais la motte de terre ne possède pas en elle ce qu'il faut pour être transformée en tige. Le grain de blé est *potentiellement* une tige, la motte de terre ne l'est point.

le concept n'est pas contradictoire. Est *potentiel* le sujet imparfait, mais perfectible par une forme perfective. Tout être *en puissance* est un être *possible*, mais tout être *possible* n'est pas un être en *puissance*. La possibilité intrinsèque est exclusivement d'ordre logique ; la potentialité pose dans la nature un sujet, tel sujet, avec telle capacité pour telle perfection : cette perfection est l'acte vis-à-vis duquel la puissance est en puissance.

L'être *en puissance* est-il identique à l'être *extrinsèquement possible ?* Pas davantage. En fait, tout être en puissance appelle une puissance active capable de l'actualiser. En fait, donc, suivant le cours naturel des choses, l'être en puissance est extrinsèquement possible. Mais le dire *extrinsèquement possible*, c'est affirmer l'existence d'une cause efficiente capable de le faire passer de la puissance à l'acte ; le dire *en puissance*, c'est affirmer l'existence d'un sujet réductible à l'acte sous l'action d'une cause efficiente.

2° On a confondu aussi l'*action* et l'*acte*. Toute action est acte, mais la notion d'acte est plus générale que celle d'action : L'*action* est acte, au sens immédiat, mais superficiel du mot ; elle est l'exercice d'une puissance active ; l'*acte*, au sens principal du mot, est la perfection actuelle — substantielle ou accidentelle — de l'être ou l'existence de l'être (1).

3° Les géomètres emploient aujourd'hui les expressions

(1) Un esprit distingué, M. Ravaisson, a confondu ces deux notions. " Qu'est-ce donc qu'être ? écrit-il. C'est, répond Aristote, agir... Au lieu que l'action s'explique par la puissance, c'est la puissance au contraire qu'explique seule l'action. Ce n'est qu'action diminuée ou restreinte, et si Aristote ne l'a pas expressément enseigné, on ne voit pas qu'on puisse considérer les possibles, avec ce qu'ils comportent d'actuel, autrement que comme résultant d'une sorte de modération par le premier principe de son essentielle activité. „ *Rev. de métaph. et de morale*, 1re année, no 1, pp. 13 et suiv. — Autre chose est *être*, être véritablement, observe le R. P. Gardeil (*Revue thomiste*, 1re année, p. 390), être *in actu*, autre chose est *agir*. Jamais Aristote n'a formulé l'identité de ces deux termes.

*énergie actuelle* et *énergie potentielle* pour désigner des grandeurs mécaniques. Or, plusieurs auteurs ont cru y retrouver une traduction moderne de la vieille distinction aristotélicienne.

Double méprise !

L'énergie *actuelle*, — qui a pour synonymes les expressions énergie *cinétique*, *force vive* ou 1/2 *force vive* (1) — a une signification exclusivement dynamique ; elle est une énergie propre au corps en mouvement. Or, l'*acte* aristotélicien n'a rien de commun avec la masse ou la vitesse d'un mobile ; elle est *la perfection*, rien d'autre, et elle trouve sa réalisation dans tous les êtres, en repos ou en mouvement, matériels ou immatériels.

L'énergie *potentielle* — que l'on appelle encore énergie *de position* — a aussi une signification exclusivement dynamique et appartient en propre, comme l'énergie actuelle, aux points d'un système matériel. Elle n'a donc rien de commun avec la puissance passive commune à tous les êtres perfectibles et dont l'entéléchie ou l'énergie aristotélicienne est l'acte perfectif. — Mais, de plus, l'énergie dite « potentielle » n'a de la potentialité que le nom : elle représente le travail des *forces intérieures* des points d'un système. Or ce travail rentre dans la catégorie de ce que, en métaphysique, nous appelons *action*.

L'énergie actuelle et l'énergie potentielle d'un système s'additionnent pour constituer l'énergie totale ou simplement l'énergie, laquelle, pour un système isolé, constitue une somme constante (2). Conçoit-on l'addition de l'être en puissance et de l'être en acte ?

(1) " Par définition, écrit M. Pasquier, le produit de la masse d'un mobile par le carré de la vitesse qu'il possède à une certaine époque constitue ce qu'on appelle la force vive du mobile à cette époque. Si la masse est $m$ et la vitesse $v$, la force vive du mobile à l'époque considérée est donc $mv^2$. Quelques auteurs appellent force vive le produit $\frac{1}{2} mv^2$ „ *Cours de mécanique analytique*, I, p. 276. Louvain 1901.

(2) Parmi les forces qui agissent sur un système matériel, les unes sont regardées comme résultant d'actions *extérieures*, les autres comme dues

On se rappelle le mot de Vacherot par lequel nous avons ouvert cette étude : « C'est surtout l'école d'Aristote qui est une école de science et de philosophie positive... Toute sa doctrine repose sur une formule qui n'est que l'expression la plus abstraite et la plus haute de l'expérience : *Puissance et acte*, ces deux mots qui expliquent toute chose. »

L'histoire moderne de la psychologie et de la cosmologie fournit du rôle expérimental de la métaphysique aristotélicienne une contre-épreuve éclatante.

**191. Conséquences de l'abandon de la distinction métaphysique de la puissance et de l'acte.** — Suivant Descartes, la matière est une étendue, véhicule de mouvement, rien d'autre. La matière de l'univers a reçu, dès l'origine, une quantité fixe de mouvement ; les corps peuvent bien, en se choquant, faire passer plus ou moins de mouvement d'un corps à un autre, répartir en conséquence, de façon inégale, le mouvement sur les diverses parties de l'univers, mais la somme du mouvement demeure invariable. Intrinsèquement, les corps ne changent pas : aucune réalité strictement nouvelle n'entre en scène dans le monde, aucune ne disparaît.

Non seulement le corps brut, mais le végétal, l'animal, le corps humain sont conçus sur le modèle de l'atome, sujet inerte de mouvements communiqués. Plus de qualités inhérentes aux êtres, plus de propriétés, plus de distinction spécifique entre les substances corporelles. La nature est un vaste mécanisme, fondamentalement uniforme en chacune de ses parties.

aux actions mutuelles des points du système : celles-ci sont appelées forces *intérieures*. — Dans un système matériel, l'accroissement de l'énergie totale est égal au travail des forces extérieures. Quand il n'y a pas de forces extérieures, l'accroissement de l'énergie est égal à zéro ; donc, *dans un système isolé, l'énergie est invariable*. C'est en cela que consiste le principe de la conservation de l'énergie. Cf. SARRAU, au mot *énergie*, dans la *Grande Encyclopédie*.

Or, d'où vient cette conception si peu d'accord avec l'expérience ?

Descartes, dominé par son imagination, n'a pas su pénétrer par delà le fait présent : A aucun moment de son existence, le sujet fini ne possède, d'une façon actuelle, toute la perfection que sa nature lui destine ; les êtres diffèrent non seulement par ce qu'ils sont, mais encore par ce qu'ils peuvent devenir : ce qu'ils peuvent devenir, c'est leur *potentialité*.

Descartes a eu une intuition de génie lorsqu'il a appliqué à l'univers matériel la loi que la mécanique rationnelle, plus complètement éclairée aujourd'hui, appelle la conservation ou la constance de l'énergie. Les corps, en effet, ont tous un côté mécanique ; tous sont soumis à la loi de l'inertie : d'eux-mêmes, — sans l'intervention d'une cause extérieure — ils sont incapables de changer leur état de repos ou de monvement.

Mais les corps de la nature ne sont pas que des points matériels soumis à l'action de moteurs extérieurs appelés forces mécaniques : ils ont leurs propriétés distinctives, leur nature propre, ils sont sujets à des variations accidentelles intrinsèques, même à des transformations substantielles. Or, tout cela suppose en eux un principe intrinsèque de réceptivité, des puissances passives, une matière substantielle passive, bref un fonds potentiel déterminable par des actes accidentels ou substantiels.

Ce qu'il y a de plus fondamental en eux, c'est leur potentialité ; ils sont *ce qui peut devenir* autre chose ; à eux s'oppose l'être premier qui les fait devenir ce qu'ils peuvent devenir, l'acte sans potentialité, Dieu.

Aux antipodes des réalités corporelles, Descartes avait imaginé les âmes spirituelles et libres, capables de penser et de vouloir, et unies, on ne sait trop comment ni pourquoi, aux corps qu'elles habitent.

L'âme meut le corps, le fait est incontestable : mais comment par un acte interne de pensée peut-elle mouvoir un organe ? Les impressions organiques provoquent les passions de l'âme, la conscience en est l'irrécusable témoin : mais comment la matière peut-elle influencer un esprit ?

Problème insoluble devant lequel Descartes s'est dérobé impuissant ; que Malebranche, Leibniz, Locke ont vainement tenté d'expliquer par un jeu fictif de causes occasionnelles, par l'harmonie préétablie, par une réciprocité d'influx (1).

Or, d'où est venue à Descartes la pensée de réduire à un simple échange d'actions entre deux substances, complètes l'une et l'autre, cette union si intime, si évidente à la conscience, du corps et de l'âme en un seul et même être humain ?

De ce que, encore une fois, dupe de son imagination, il n'a pas su analyser la composition métaphysique des êtres, voir dans la nature, d'une part, le rôle d'un sujet destiné à devenir ce qu'un acte substantiel ou accidentel en fera, d'autre part, la causalité d'une forme qui perfectionne son sujet, non pas en agissant sur lui mais simplement en se donnant à lui dans une étreinte qui va jusqu'à l'unité. L'âme humaine n'est pas une nature spirituelle qui agit, à la façon d'une cause efficiente, sur un corps déjà constitué indépendamment d'elle ; elle est la perfection substantielle, — l'entéléchie première et fondamentale, suivant le mot d'Aristote, ἐντελέχεια ἡ πρώτη — d'un sujet qui, de lui-même, n'est qu'en puissance un corps vivant de la nature. Ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. (2)

**192. Conclusion de la troisième partie du traité.** — Nous avons reconnu à la notion d'être trois sens différents : L'être *logique*, synonyme du *vrai* ; l'*existence* ; la *quiddité* des choses qui tombent sous l'expérience.

(1) Voir Mercier, *Les Origines de la psychologie contemporaine*, ch. I et II ; ch. IV et VI.

(2) Cfr. *ouv. cit.* Conclusion, pp. 470-472.

L'être, dans cette troisième acception, fait l'objet propre de la philosophie première.

Or, à ce point de vue, il se prête à deux divisions : l'une en dix catégories ; l'autre, commune à l'être de chaque catégorie, en être potentiel et être actuel.

Au point où nous en sommes, nous avons donc analysé l'être (1re Partie) ; nous avons énuméré, décrit, comparé ses propriétés (2me Partie) ; enfin, nous avons suivi dans leurs différents membres les deux divisions de l'être (3me Partie).

Réserve faite de l'étude des causes de l'être (4me Partie), nous pourrions considérer que notre tâche finit ici. Mais les philosophes spiritualistes ont coutume de supposer, en métaphysique générale, la validité des preuves qui doivent établir en théodicée l'existence d'un Être nécessaire et infini et dissertent ici, par anticipation, sur les caractères respectifs des êtres contingents et de l'Être nécessaire, des êtres finis et de l'Être infini. Nous ne croyons pas devoir nous écarter de cet usage, en lui-même discutable, cependant ; nous examinerons donc brièvement, dans le chapitre qui va suivre, quelle est la signification des caractères par lesquels la théodicée distingue Dieu de ses créatures.

---

## CHAPITRE III

### LES ÊTRES CRÉES ET L'ÊTRE INCRÉÉ

**193. Les êtres en puissance, contingents, dépendants, finis.** — Les êtres qui tombent sous l'expérience sont *changeants*, « *mobiles* » ; ils *deviennent* ce qu'ils n'étaient pas. Le fait qu'ils sont « mobiles » prouve qu'ils sont *imparfaits*, *perfectibles*, susceptibles d'*actes* : tout être connu expérimentalement est un *sujet actualisé*, un *composé de puissance et d'acte*.

Les êtres changeants passent, ils naissent et disparaissent, leur existence ne leur est pas essentielle : considérés sous ce rapport, on les appelle contingents. Par définition, l'être *contingent* est celui dont l'essence est indifférente à l'existence ou à la non-existence, ou, ce qui revient au même, celui qui n'a pas dans son essence la raison suffisante de son existence.

Lorsque l'être contingent existe, son existence — qui ne lui appartient pas en vertu de son essence — a dû lui être conférée par une cause efficiente extrinsèque. L'être contingent est donc un *effet* d'une cause *efficiente*.

La composition de puissance et d'acte qui frappe l'être changeant et contingent est un principe intrinsèque de limitation. L'acte d'existence ne peut actualiser un sujet que dans la mesure où ce sujet est susceptible d'actuation ; tout sujet actualisé, produit, est *fini*.

**194. L'Être acte pur, nécessaire, indépendant, infini.** — La théodicée démontre que l'existence d'un sujet composé de puissance et d'acte présuppose l'existence d'un Être sans potentialité aucune, *Acte pur*. Par opposition aux êtres

« mobiles », les scolastiques l'appellent « *immobile* » c'est-à-dire immuable, et parce que l'existence d'un Être immobile est réclamée comme cause première du « mouvement » auquel les êtres « mobiles » sont soumis, l'Acte pur est appelé, dans l'École, *Moteur* immobile.

Par définition l'*Acte pur* est donc, l'être qui possède, à raison de son essence, sa perfection. Sa perfection étant identique à son essence, il est *acte*. Son acte n'étant point mélangé de potentialité, on l'appelle Acte *pur*.

Les êtres, dans la mesure où ils sont en puissance, sont *imparfaits ;* dans la même mesure, ils sont susceptibles d'actualisation, c'est-à-dire *perfectibles*. L'Être qui par essence est Acte pur, n'est point perfectible, mais *parfait*. On appelle *parfait* (per-fectum, achevé, complet) l'être qui possède toute la perfection qu'il peut avoir.

Les êtres qui sont composés de puissance et d'acte sont tous en puissance vis-à-vis de l'acte d'existence : cette potentialité vis-à-vis de l'existence est la raison intrinsèque de leur contingence ; elle est aussi la raison intrinsèque de leur multiplicabilité et de leur limitation.

Au contraire, l'Être chez lequel il n'y a pas de sujet récepteur de l'existence est immultipliable et il possède nécessairement toute la perfection à laquelle peut s'étendre le concept d'être, il est *infini*. Esse irreceptum est unicum et infinitum.

Le développement de ces idées doit trouver sa place en théodicée (1).

(1) Nous avons touché plus haut (pp. 114 et suiv.) à la preuve de l'unicité et de l'infinitude de l'Être nécessaire. Qu'il nous suffise de citer ici ces quelques lignes substantielles de saint Thomas : " Deus est actus infinitus ; quod patet ex hoc quod actus non finitur nisi dupliciter. Uno modo ex parte agentis; sicut ex voluntate artificis recipit quantitatem et terminum pulchritudo domus. Alio modo, ex parte recipientis ; sicut calor in lignis terminatur et quantitatem recipit secundum dispositionem lignorum. Ipse autem divinus actus non finitur ex aliquo agente, quia non est ab alio sed est a seipso ; neque finitur ex aliquo recipiente, quia cum nihil potentiae passivae ei admisceatur, ipse est actus purus non receptus in aliquo ;

**195. L'infini et l'indéfini.** — Il ne faut point confondre l'infini et l'indéfini.

On appelle *fini* tout ce qui a une limite. La *limite* d'une réalité est la négation d'une réalité ultérieure.

La notion du *fini* a donc pour objet un double élément, l'un positif, l'autre négatif : quelque chose, la négation d'autre chose au delà.

Le fini se rencontre, à proprement parler, dans la quantité, soit continue, soit discrète, — l'étendue, la multitude — et, métaphoriquement, dans les degrés de perfection des êtres, lorsque l'esprit compare une perfection à d'autres et considère la première comme équivalente à plusieurs.

Cette étendue *finie* est une étendue au delà de laquelle il n'y a plus rien qui appartienne au sujet étendu. Cette multitude *finie* est une quantité terminée par une unité au delà de laquelle il n'y en a plus qui appartienne à cette multitude. Cette perfection *finie* est une perfection considérée à tel degré à l'exclusion d'un degré supérieur.

L'*infini* est la négation de la limite qui affecte le fini.

Or les philosophes distinguent souvent l'infini *en acte* et l'infini *en puissance*.

L'infini *en acte* est l'infini proprement dit : L'Être qui n'a aucun défaut de réalité, la plénitude de la réalité.

L'infini *en puissance* est fini en acte, mais il peut augmenter toujours ; une limite lui est essentielle, mais il n'a point de limite fixe.

Dans la nature tout être est fini en acte ou infini en acte : entre les deux il n'y a point de milieu.

est enim Deus *ipsum esse suum in nullo receptum*. Unde patet quod Deus est infinitus ; quod sic videri potest ; Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanae ; et simile est de esse equi, vel cujuslibet creaturae. Esse autem Dei, cum non sit in aliquo receptum sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet ; et sic, sicut esse in universali acceptum ad infinita se potest extendere, ita divinum esse est infinitum... „ S. Thomas, *de Potentia*, q. 1, art. 2.

L'indéfini n'existe pas comme tel.

L'indéfini est l'œuvre de la pensée : Voici une circonférence et, dans cette circonférence, un polygone inscrit. Le nombre des côtés de ce polygone peut augmenter toujours. Plus il augmentera, plus le polygone s'approchera de la circonférence, mais jamais il ne se confondra avec elle. Le périmètre du polygone inscrit est une *variable*, la circonférence est, suivant le langage des géomètres, sa *limite*. Le *rapport* entre la variable et sa limite est une quantité qui peut devenir aussi petite qu'on le voudra, s'approcher *indéfiniment* de zéro ; mais jamais un polygone régulier, quel que soit le nombre de ses côtés, ne sera une circonférence, jamais l'expression du rapport entre la variable et sa limite ne sera réduite à zéro, elle sera toujours une quantité *finie*.

Soit la fraction décimale 0,66666..... comparée à la fraction ordinaire 2/3. La fraction 2/3 est la limite de la variable 0,66666..... Celle-ci s'approchera de celle-là d'aussi près que je voudrai ; le *rapport* de l'une à l'autre sera une quantité aussi petite que je le voudrai, mais cette quantité sera toujours *finie en acte, indéfiniment finie en acte.*

Soit, enfin, une somme de quantités finies dont le nombre augmente indéfiniment : $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32} + \ldots\ldots$

La limite de cette série est 2. Si grand que je suppose le nombre des quantités finies ainsi additionnées, leur somme n'égalera jamais la limite de la série.

On le voit, l'*indéfini* est tout autre que l'*infini*.

L'*infini* est une perfection *qui n'a point de limite*.

L'*indéfini* est une *quantité variable* — continue, discrète, métaphorique — que l'esprit considère *par rapport à* une autre quantité fixe et telle, que le rapport entre la première et la seconde est une quantité qui peut devenir aussi petite qu'on le veut.

**196. La multitude infinie.** — Beaucoup de métaphysiciens soutiennent qu'une multitude infinie implique contradiction.

Plusieurs veulent tirer parti de cette impossibilité intrinsèque pour réfuter la conception athée d'un monde éternel qui serait indépendant d'une cause première. Cette façon de combattre l'athéisme est pour le moins imprudente, car de nombreux métaphysiciens de marque contestent l'impossibilité intrinsèque d'une multitude infinie ; mais nous ne voulons pas insister sur cette question d'opportunité, nous discutons en ce moment le fond du débat (1).

De quelle multitude s'agit-il ?

*A priori*, on peut appeler *infinie* une quantité qui ne serait susceptible ni d'accroissement ni de diminution : telle serait une série d'êtres ou d'événements qui n'aurait ni premier ni dernier terme. Une pareille série serait, disent les scolastiques, infinie *a parte ante* et *a parte post*.

Mais on conçoit une série infinie *a parte ante* et néanmoins finie *a parte post* ; une pareille quantité, bien que susceptible d'accroissement, n'est point mesurable.

Aristote jugeait non seulement possible mais nécessaire une série infinie de ce genre, car il croyait à une suite innombrable de « générations et de corruptions » dans le passé éternel de l'univers.

Saint Thomas, instruit par la Révélation chrétienne, croit que le monde a eu un commencement dans le temps ; mais il n'est point évident, pense-t-il, qu'il ait dû en être ainsi ; une série infinie d'événements accomplis dans un passé éternel n'implique pas de contradiction manifeste.

On lui objecte que, pour être conséquent avec lui-même, il devrait admettre alors qu'une multitude *actuellement* infinie n'implique même pas contradiction, car rien n'empêche de supposer que, à chaque moment du passé, Dieu ait créé une âme immortelle. « Eh bien, réplique saint Thomas, suivant certains auteurs, il n'y aurait pas d'incon-

(1) Voir à ce sujet ainsi que sur les questions connexes, D. Nys, *La notion de temps*, pp. 121-154. Cfr. *La notion d'espace au point de vue cosmologique et psychologique*, pp. 96-118.

vénient à admettre une multitude actuellement infinie d'êtres, pourvu qu'on ne les supposât pas essentiellement subordonnés les uns aux autres (1).

Ailleurs, enfin, dans son opuscule *de aeternitate mundi contra murmurantes*, il parle en son nom propre et déclare qu'il n'a pas encore rencontré de raison décisive contre la possibilité intrinsèque d'une multitude infinie.

De fait, quelles sont les raisons couramment alléguées ?

1) La première, la plus banale, est une vulgaire *ignoratio elenchi*. Il est essentiel à un nombre, dit-on, de pouvoir augmenter. Or un nombre qui serait infini ne pourrait plus augmenter. Donc un nombre infini est impossible (2).

En effet, un *nombre* infini est impossible. Qu'est-ce, en effet, qu'un nombre ? Une quantité mesurable, terminée par une dernière unité **(89)**. Aussi aucun métaphysicien sérieux ne soutient la possibilité d'un *nombre* infini.

Le point en litige est de savoir si toute multitude est *nombrable ;* s'il n'y a pas, au contraire, s'il ne peut y avoir une multitude qu'aucune mesure ne pourrait évaluer, aucune collection d'unités égaler.

Qu'une pareille multitude, si elle est possible, soit ou ne soit pas susceptible d'accroissement, peu importe. La question n'est pas là.

Cette multitude, fût-elle susceptible d'accroissement — *finita a parte post* — est-elle une collection finie, épuisable ? Voilà tout le problème.

2) Le même sophisme se retrouve dans cette autre objection : Soit une série illimitée de nombres pairs ; rien ne m'empêchera de ranger, sous chacun des nombres de cette première série, un nombre impair. Ajoutons les nombres des deux séries, nous aurons une somme plus grande que

(1) I *Cont. Gent.* 38.

(2) Renouvier, *La nouvelle monadologie*, pp. 36 et 37. Cfr. *Les Dilemmes de la métaphysique pure*, Chap. II, Paris, Alcan 1901.

chacune des parties additionnées, un infini plus grand que l'infini : *Contradictio in terminis* (1).

Ou encore : Supposons une série infinie d'arbres. Chaque arbre a plusieurs branches, chaque branche des feuilles. Voilà donc un infini – les branches, les feuilles — plus grand qu'un infini, — les arbres.

Pourquoi pas ?

A une infinité d'arbres, de branches, de feuilles, il y a possibilité d'ajouter d'autres arbres, d'autres branches, d'autres feuilles : nous l'accordons.

S'ensuit-il que, au moyen de soustractions successives, une série quelconque de nombres ou une multitude quelconque d'arbres, de branches, de feuilles, doivent nécessairement être réduites à zéro ?

3) Une troisième objection revient à ceci : D'une multitude supposée infinie retranchez une ou plusieurs unités, le reste sera fini. Il faudrait donc admettre que deux quantités finies forment une somme infinie : impossible.

(1) " On peut varier en mille manières la démonstration des absurdités qui ressortent de la supposition d'un infini actuel de parties homogènes d'un tout donné. Elle revient toujours en abstrait à ceci :

Soit la série des nombres abstraits :

$$1, 2, 3, 4, 5 \ldots\ldots\ldots \infty \quad (a)$$

„ Si cette suite est infinie en acte, c'est-à-dire, si elle est, d'une part donnée en son intégralité, et telle, d'autre part, que ses termes, considérés ensemble, ne répondent à aucun nombre déterminé $n$, quelque grand que $n$ puisse être, il faut qu'elle contienne autant de termes pairs qu'impairs. puisque pour chacun des termes qu'elle contient, il faut qu'elle en contienne un aussi qui soit le double de celui-là. Donc la série :

$$2, 4, 6, 8, 10 \ldots\ldots\ldots \infty \quad (b)$$

contient autant de termes que la série ($a$). Mais tous les termes de la série ($b$) sont pairs, et la série ($a$) qui les contient tous, contient en outre les impairs :

$$1, 3, 5 \ldots\ldots\ldots \infty \quad (c)$$

dont le nombre est pareillement infini. Nous avons dit que la série ($b$) avait autant de termes que la série ($a$) : donc il faut que la série ($a$) contienne plus de termes, infiniment plus de termes qu'elle n'en contient, ce qui est contradictoire *in terminis*. „ Ch. Renouvier et L. Prat, *La nouvelle monadologie*, p. 35.

La réponse est que, si d'une multitude infinie on retranche n'importe quelle quantité finie, le restant demeurera toujours inépuisable, c'est-à-dire infini.

On le voit, toutes ces objections ont le même défaut : elles ne visent pas le point en question.

Mais une multitude infinie, — possible ou réalisée — n'a rien de commun avec la perfection de l'Être infini. Autre confusion d'idées qu'il importe d'éviter.

**197. L'infini quantitatif et l'être infini.** — Un philosophe belge, interprète de Krause, estime que l'on ne peut opposer le fini à l'infini, attendu que l'infini doit être *toute* la réalité. « L'*infini* désigne toujours la réalité pleine et entière, la toute-essence..... L'infini n'a point d'extérieur et contient tout en soi. Le fini n'est pas coordonné à l'infini, comme un terme qui limite son contraire ; le fini est tout ensemble dans l'infini, sous l'infini, par l'infini. » (1)

Tiberghien se représente à tort l'infini sous forme de réalité quantitative.

On n'additionne que des unitités homogènes. Dieu et les créatures ne sont pas homogènes. Ils ne sont point additionnables.

La perfection infinie, si elle existe — ce dont s'enquiert la théodicée — est une perfection unique qui contient, non point formellement mais d'une manière *éminente*, les perfections créées (2).

(1) Tiberghien, *Introduction à la philosophie*, p. 176. Cfr. pp. 201 et 472. Bruxelles, Mayolez, 1880.

(2) On demande parfois, écrit Franzelin, si Dieu et les créatures donnent une plus forte somme d'être que Dieu seul; ou encore si la quantité d'être s'est accrue par le fait de la création. Voici la réponse du savant théologien : " Non possunt connumerari quae ipsa ratione entis inter se differunt; sed dicendum nec esse nec esse posse plus entis divini, quod est ipsum *Esse* in absoluta plenitudine; esse vero plus realis entis participati, seu potius incipere per creationem et augeri posse ens participatum reale, ac etiam minui per annihilationem. Haec porro vindicatio diversi-

## CHAPITRE IV

### LA SIGNIFICATION ANALOGIQUE DE LA NOTION D'ÊTRE

**198. État de la question.** — L'objet de n'importe quelle catégorie, substance ou accidents, est une *chose*, un *être ;* l'être en acte est *quelque chose*, un *être ;* l'être en puissance est *quelque chose,* un *être :* dans quel sens les notions de chose ou d'être sont-elles applicables aux choses et aux êtres auxquels nous les attribuons ?

L'être constitue-t-il un *genre* immense dont les types de la nature, minéraux, végétaux, animaux, hommes ou purs esprits ; la substance et les accidents ; l'acte et la puissance ; les créatures et le Créateur forment autant d'*espèces* différentes ?

Une quiddité générique est logiquement antérieure aux espèces rangées sous elle ; elle est la partie essentielle commune à toutes et par conséquent elle leur est applicable dans une même acception, *univoce* (una voce), comme l'on dit dans l'École.

Est-ce dans une acception toujours identique, *univoce,* que la notion d'être s'applique aux divers êtres de la nature ?

Ou les choses de la nature n'ont-elles de commun que le nom : la notion d'être serait-elle *équivoque ?*

Ou enfin, la notion d'être est-elle *analogique,* applicable aux divers êtres de la nature en des sens partiellement les mêmes et partiellement différents ?

Nous répondrons à cette question générale par les deux propositions suivantes :

tatis in ipsa *entis* ratione inter Deum et quidquid praeter Deum concipi potest, est necessaria et sola sufficiens exclusio pantheismi cujuscumque formae. „ *de Deo uno,* p. 284.

*1re proposition : L'être n'est pas un genre.*

*2de proposition : La notion d'être n'est ni univoque, ni équivoque, elle est analogique.*

**199. 1re Proposition : L'être n'est pas un genre.** — Il est impossible que l'être constitue un genre. En effet :

Le genre comprend dans son extension plusieurs espèces, dont chacune diffère du genre commun par une différence prise *en dehors du genre*. Ainsi, le genre *vie* comprend plusieurs espèces, entre autres, la vie animale et la vie intellectuelle. Or, celles-ci diffèrent de la vie en général par des caractères spéciaux, — l'une par la sensibilité, l'autre par la raison, — qui ne sont pas essentiels à la vie comme telle.

Mais il serait impossible de trouver une différence spécifique *en dehors de l'être :* car le non-être n'étant rien, ne peut s'ajouter à un genre pour former une espèce.

Donc l'être n'est pas un genre (**129**).

Comment est-il attribuable aux êtres ?

**200. 2de Proposition : La notion d'être n'est pas univoque, mais analogique.** — 1° *La notion d'être — la ratio entis — n'est pas univoque.*

*1er argument.* Un premier argument est contenu dans la preuve de la proposition précédente. On appelle *univoque* un caractère commun que l'on oppose à des caractères différentiels : ceux-ci présupposent celui-là, mais sont *autres* que lui.

Or, lorsque nous disons que l'être est commun à la substance et à l'accident, à Dieu et aux êtres créés, il n'y a pas de caractères différentiels qui, d'une part, soient propres à la substance, à l'accident, à Dieu, aux créatures et, d'autre part, soient *autres* que l'être.

Donc l'être n'appartient *pas de la même manière, univoce,* à la substance et aux accidents, à Dieu et aux créatures.

*2^d^ argument.* La *substance* est à elle seule une réalité complète, *ens per se stans*, elle n'est pas dépendante de ses déterminations accidentelles ou modales ; l'*accident*, au contraire, est dépendant de la substance, son entité est inhérente à celle de la substance, *ens entis*.

L'être *en acte* est complet, l'être *en puissance* est essentiellement perfectible par l'acte.

Donc la substance et l'accident, l'être potentiel et l'être actuel ne répondent *pas de la même manière* au concept d'être.

Enfin, les choses contingentes qui *ont l'être*, « esse receptum », et celui qui *est l'Être*, « esse non receptum », ne vérifient pas de la même manière la notion d'*être*.

En effet, dans les choses contingentes, autre est la réalité, quelle qu'elle soit, autre l'acte d'existence ; en Dieu, au contraire, l'essence est identique à l'existence. « Res aliae (a Deo), etiamsi omnino similem formam consequerentur, non tamen consequuntur secundum eumdem *modum essendi*. Nam nihil est in Deo quod non sit ipsum *esse* divinum : quod in aliis rebus non accidit. Impossibile est igitur aliquid de Deo *univoce* et rebus aliis praedicari. » (1)

2° *La notion d'être n'est cependant pas équivoque, mais analogique.* La substance n'est pas complètement étrangère à l'accident, ni l'accident complètement étranger à la substance ; l'accident est quelque chose de la substance, « accidens ad substantiam respectum habet », dit très bien saint Thomas (1). De même, l'acte est le complément de l'être potentiel.

(1) *Cont. Gent.* I, 32.

(2) " Ens de substantia et accidente dicitur, secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non secundum quod substantia et accidens referuntur ad aliquid tertium. „ Par ces derniers mots, saint Thomas veut dire que de la substance aux accidents il y a une analogie que les logiciens appellent d'*ordre* ou de *proportion* et non une analogie d'*attribution*.

Enfin, à Dieu et aux créatures aussi l'être est attribuable *analogiquement*.

Plusieurs auteurs essaient de justifier cette thèse en disant que Dieu et les créatures s'opposent au néant. Mais cette explication ne peut suffire : car l'opposition au néant étant une notion négative, présuppose nécessairement une entité positive sur laquelle elle s'appuie.

Positivement l'être est commun, analogiquement, à Dieu et aux créatures.

D'une part, ce qu'il y a de perfection dans l'*être* créé appartient à Dieu.

En effet, Dieu est, par définition, la cause première des êtres qui nous entourent. Or, la cause doit contenir, d'une certaine façon, la perfection de ses effets. Donc Dieu doit posséder ce qu'il y a de perfection dans l'être créé.

Mais la perfection divine n'appartient pas à Dieu de la manière dont la perfection propre à la créature appartient à la créature.

La créature nous apparaît nécessairement comme une quiddité indéterminée à laquelle s'ajoutent graduellement des déterminations génériques, spécifiques, individuelles, jusqu'à ce que survienne l'existence qui pose dans la nature tel ou tel être concret. Or, en Dieu il n'y a rien qui soit à déterminer : tout en lui est son Existence même. Nihil est in Deo quod non sit ipsum esse divinum. Donc ce qu'il y a de perfection dans les êtres créés appartient à Dieu d'une autre manière qu'aux créatures.

On exprime cette pensée en disant que les perfections créées sont en Dieu d'une manière « suréminente », « transcendante » : ce qui revient à dire que l'être convient aux créatures et à Dieu *analogiquement*.

" In nominibus quae Deo attribuimus, est *duo* considerare, scilicet *perfectiones ipsas* significatas, ut bonitatem, vitam et hujusmodi, et *modum significandi*. — Quantum ad *id quod significant* hujusmodi nomina, *proprie* competunt Deo, et *magis pro-*

*prie quam* ipsis creaturis ; et *per prius* dicuntur de eo. — Quantum vero *ad modum significandi*, non proprie dicuntur de Deo ; habent enim *modum significandi* qui creaturis competit. „ (1)

Nous ne pouvons nous arrêter plus longtemps sur ce sujet ; il appartient à la théodicée (2).

Passons à l'étude des *causes de l'être*.

(1) *Summ. theol.* 1ª, q. 13, art. 5, ad 1. Cfr. *de Potentia*, q. 7, art. 7 et *Cont. Gent.* I, 32-34.

(2) Suivant Duns Scot, aux dix catégories, à l'être créé et à l'Être incréé, à n'importe quelle perfection, l'être serait attribuable *univoce ;* cependant, l'être ne serait pas un *genre.* — Il y a là matière à un débat très subtil, mais nous ne pouvons qu'en indiquer l'objet. Cfr. Duns Scot, in I *Sent.*, dist. 3, q. 2, et *dist.* 8, q. 3.

# QUATRIÈME PARTIE

## Les causes des êtres

## CHAPITRE I

### APERÇU PRÉLIMINAIRE : OBJET ET DIVISION DE LA QUATRIÈME PARTIE

**201. Coup d'œil d'ensemble sur l'univers matériel.** — L'univers matériel nous offre le spectacle de perpétuels *changements*.

Mais une *loi constante* régit ce mouvement, un fond de *stabilité* résiste à ces changements.

Ces changements et la loi de stabilité qui les domine engendrent, par leur combinaison, *l'ordre de la nature*.

Esquissons à grands traits ces idées fondamentales.

**202. Le mouvement dans la nature.** — Tous les corps de la nature, les corps inorganisés et les organismes, envisagés, soit isolément, soit collectivement, sont soumis au mouvement.

1° *La matière inorganisée*, en ses trois états, liquide, gazeux ou solide, est perpétuellement en mouvement :

*a)* Sous l'action de la chaleur solaire, les *eaux* de l'océan s'élèvent en vapeurs dans l'atmosphère, s'y condensent et retombent sur le sol, en forme de pluies, pour former les rivières, les fleuves et alimenter l'océan.

*b)* Les combustions, la respiration des animaux diminuent la quantité d'oxygène de *l'air atmosphérique* et augmentent proportionnellement la quantité d'acide carbonique, mais les plantes, par leurs parties vertes, fixent le carbone et restituent à l'atmosphère l'oxygène nécessaire pour rétablir l'équilibre.

*c) La terre* est soumise à une circulation analogue à celle des eaux. La pluie, les rivières et les fleuves, la gelée et le dégel, les vents et les vagues, sont autant d'agents de dénudation et de destruction, qui rongent le sol, lui enlèvent ses éléments superficiels et les emportent grain par grain vers la mer. Chaque grain dérobé à la terre se retrouve tôt ou tard soigneusement déposé quelque part dans l'océan, jusqu'à ce que, un jour, ces dépôts se soulèvent pour former des continents nouveaux, destinés à être attaqués encore une fois par l'eau dès qu'ils dépassent le niveau de la mer. L'usure incessante des terres fermes est, du reste, compensée par des forces qui, contre-balançant l'action des agents destructeurs, sont capables de soulever les dépôts formés sur le fond de la mer, d'accumuler comme des approvisionnements nouveaux de matière solide sur la surface de la terre.

Ces agents compensateurs, nous les trouvons dans les forces qui tendent, soit par des oscillations lentes et continues, soit par de brusques tremblements, à soulever les terres submergées, dans les volcans qui transportent des matières fluides à la surface où elles se solidifient, et enfin, dans la matière animée qui, vue d'ensemble, travaille constamment à accroître les matériaux solides du globe aux dépens de ses constituants liquides et gazeux.

2° *La vie organique*, du reste, n'est pas autre chose qu'un *mouvement continu* : l'être vivant est celui qui a pour loi naturelle de se mouvoir constamment lui-même. (Cfr. Psychologie, 1re Pie).

Envisagée dans l'individu, la vie est une série continue

de synthèses et d'analyses que l'on résume sous les noms d'assimilation et de désassimilation.

Envisagée dans l'espèce, la vie est le mouvement d'une cellule qui s'accroît, se développe et se divise pour donner ainsi naissance à des cellules nouvelles qui, à leur tour, reproduisent les fonctions de la cellule d'où elles sont issues.

Tout, donc, dans la nature, les eaux, l'atmosphère, les matières solides de l'écorce terrestre, les substances organisées, tout est perpétuellement en mouvement.

3° Ajoutons que notre globe, considéré comme un *tout*, est emporté sans relâche par un double mouvement, un mouvement diurne de rotation sur lui-même et un mouvement annuel de translation autour du soleil.

4° Le soleil avec son cortège de planètes, n'échappe pas à la loi universelle du mouvement.

Le soleil, dont la terre n'est qu'un fragment détaché, est le grand pourvoyeur d'énergies. La puissance emmagasinée dans les houillères, les vents, les rivières ; les forces en jeu dans la vie des organismes, même celles que l'animal et l'homme dépensent pour l'exécution de leurs mouvements spontanés ou libres, représentent une fraction de l'énergie solaire absorbée par notre globe et utilisée ensuite en diverses actions mécaniques, physiques ou chimiques par les agents naturels qui le peuplent.

Or, d'où vient cet immense foyer d'énergie solaire ? Du mouvement. Qu'est-ce qui l'alimente ? Le mouvement. Le nombre incalculable de réactions chimiques qui s'accomplissent au sein de la masse solaire, le rayonnement perpétuel de chaleur et de lumière à travers l'espace, la condensation de la masse solaire sous l'empire de la force de gravité sont autant de formes diverses de mouvement, au sens général de l'expression.

5° Ajoutons, enfin, que tous les astres répandus dans l'immensité de l'espace, n'ont vraisemblablement ni une autre histoire, ni une autre loi que le soleil.

Est-il assez évident que tout se meut dans la nature ?

Tel est le premier point de vue qu'il nous fallait considérer. Il est si frappant que, dès les origines de l'histoire de la philosophie grecque, Empédocle, Parménide, Démocrite, affirment qu'il n'y a que mouvement dans l'univers ; ils infèrent de là que rien n'*est*, attendu que, à chaque moment, tout *devient*.

Non. Tout ne *devient* pas ; il y a des choses qui *sont* et qui *demeurent*.

**203. La stabilité dans la nature.** — Il y a de la stabilité dans le monde, d'abord, en ce sens que les changements qui s'y déroulent reviennent *périodiquement*. Pour s'en rendre compte, il suffit de suivre dans ses différentes phases, la circulation des éléments matériels solides, liquides et gazeux, dont est formé notre globe, et de contempler les relations de notre terre avec le soleil dans l'orbite duquel elle tourne et auquel elle doit son origine.

Il y en a, ensuite, en ce sens plus strict, que les mouvements presque infinis dont l'univers est le siège sont dominés par des principes fonciers de stabilité.

Considérez l'univers *quantitativement :* toutes les formes d'activité qui s'y déploient sont soumises aux deux grandes lois de la *conservation de la masse* et de la *conservation de l'énergie* (1).

Considérez-le au point de vue *qualitatif :* malgré tous les

(1) *Principe de la conservation de la masse.* Si l'on considère un système de corps complètement isolé, quelles que soient les formes d'énergie qui se succèdent à l'intérieur du système, la masse totale reste rigoureusement invariable.

*Principe de la conservation de l'énergie.* Si l'on considère un système de corps complètement isolé, la somme de l'énergie actuelle et de l'énergie potentielle est constante, quelles que soient les formes d'énergie qui se succèdent dans le système.

On trouvera un exposé de ces deux principes dans la Psychologie, 5e éd., pp. 35-37.

changements qui s'y produisent, les *types spécifiques* des règnes minéral, végétal et animal s'y *maintiennent*.

Non seulement les corps de notre globe terrestre se conservent, mais l'analyse spectrale a révélé l'existence permanente, au sein de la masse solaire, de la plupart des substances chimiques qui entrent dans la constitution de notre planète. C'est là, pour le dire en passant, un des plus forts arguments en faveur de l'unité d'origine de tout notre système planétaire.

De ces deux ordres de faits se dégage une conclusion générale : L'univers matériel est soumis à de *perpétuels changements*, mais, à travers ces changements, il y a un fond de *stabilité* qui *persiste* et qui se traduit dans *les lois* et *l'ordre de la nature*.

De cet ordre universel, la philosophie cherche l'explication.

Tout ce qui l'explique, pour une part, porte le nom de *cause*. On appelle *cause* d'une chose tout ce dont cette chose dépend (1).

On entrevoit quel est l'objet général de la métaphysique des causes.

**204. Deux conceptions opposées de l'ordre de l'univers : le mécanicisme et la théorie aristotélicienne.** — Nous avons décrit à grands traits le mouvement et l'ordre général de la nature matérielle? Que faut-il pour l'expliquer ?

Quelles sont les causes nécessaires et suffisantes de l'ordre universel ?

Deux théories adverses sont ici en présence, le *Mécanicisme*, la théorie *d'Aristote et des Scolastiques*.

(1) Jean de saint Thomas rapproche les unes des autres les différentes définitions que les philosophes ont données de la cause et résume en ces mots sa conclusion : " Causa est principium alicujus per modum influxus seu derivationis, ex qua natum est aliquid consequi secundum dependentiam in esse. „ *Philosophia naturalis*, I. 6, q. X, art. 1. Nous examinerons plus loin (ch. II) cette définition.

Selon les partisans du Mécanicisme, 1° il n'y aurait dans la nature que des *masses* douées d'*énergie mécanique ;* les agents naturels ne produiraient que du mouvement local ; la chose est patente, pour les agents mécaniques ; or, les forces appelées physiques ou chimiques ne sont pas d'une autre nature que les forces mécaniques ; les mouvements moléculaires ou atomiques qu'elles produisent, pour être invisibles, n'en sont pas moins de simples déplacements dans l'espace, identiques, au fond, aux effets visibles des agents mécaniques.

Les corps doivent donc être considérés par la chimie comme composés d'éléments de nature identique ; les réactions chimiques se réduisent à de simples substitutions d'éléments, elles provoquent des variations accidentelles d'impressions dans les organes des sens.

2° L'ordre universel est le *résultat* de mouvements mécaniques.

Donc, du *mouvement* local et des *causes efficientes* qui fatalement le produisent, tels sont les seuls facteurs de l'ordre de la nature.

Il est à peine besoin de dire que le Mécanicisme n'est qu'un simulacre de Métaphysique.

Tout autre est la conception d'Aristote et de la Scolastique :

1° Les changements qui se produisent dans la nature sont les uns superficiels, *accidentels*, les autres, plus profonds ; ceux-ci affectent la substance même du corps, ce sont des *transformations substantielles*.

Les substances qui se transforment ainsi les unes dans les autres, sont *d'espèces* différentes ; chacune d'elles a des *propriétés* spéciales en conformité avec son principe spécifique.

Pour rendre compte du mouvement ainsi compris, il faut *deux causes intrinsèques*, l'une *matérielle*, l'autre *formelle*.

De plus, le mouvement exige l'action d'un moteur déjà en acte, *cause efficiente* du mouvement, *troisième cause*.

2° Mais les agents naturels ne sont pas que des causes efficientes : la perpétuelle récurrence de phénomènes dont les sciences physiques et naturelles recherchent les lois, la permanence des types spécifiques du règne minéral et du règne organique, ne s'expliqueraient pas, si les causes efficientes n'étaient *sollicitées*, par des *causes finales*, à agir dans une direction déterminée et à faire converger vers un but intrinsèque les forces dont elles disposent. La *fin* est une *quatrième cause*, elle est même la première des causes, « causa causarum ».

En somme, *quatre causes* concourent à l'explication générale de la nature matérielle.

" Necesse est quatuor esse causas : quia cum causa sit, ad quam sequitur esse alterius, esse ejus quod habet causam potest considerari dupliciter : uno modo absolute, et sic causa essendi est forma per quam aliquid est in actu ; alio modo secundum quod de potentia ente fit actu ens : et quia omne quod est in potentia, reducitur ad actum per id quod est actu ens, ex hoc necesse est esse duas alias causas, scilicet materiam, et agentem quod reducit materiam de potentia in actum. Actio autem agentis ad aliquod determinatum tendit, sicut ab aliquo determinato principio procedit : nam omne agens agit quod est sibi conveniens. Id autem ad quod intendit actio agentis dicitur causa finalis. Sic igitur necesse est esse causas quatuor. „ (1)

En conséquence, voici comment sera partagée la métaphysique des causes :

*Trois chapitres* seront consacrés l'un à *l'étude analytique des causes*, un autre à *l'étude de leurs relations*, un troisième et dernier à *l'étude de leur effet général, l'ordre de la nature*.

D'où cette distribution générale de la *Quatrième Partie :*

*Chapitre I. Aperçu préliminaire : Objet et division de la Quatrième Partie.*

(1) S. Thomas, *in lib. Arist. comm. Physic.* II, lect. 10.

*Chapitre II. Les causes.*

*Chapitre III. Les relations entre les causes.*

*Chapitre IV. L'effet général des causes : l'ordre de la nature.*

Le *Chapitre II* a un caractère analytique ; il comprendra cinq paragraphes respectivement intitulés :

§ 1. Les causes *matérielle et formelle.*

§ 2. La cause *efficiente.*

§ 3. La cause *finale.*

§ 4. La place de la cause *exemplaire* dans la classification des causes.

§ 5. La *cause en général.*

---

# CHAPITRE II

## LES CAUSES

—

## § 1

### LES CAUSES MATÉRIELLE ET FORMELLE

**205. Comment cette étude trouve place en métaphysique générale.** — Les causes matérielle et formelle sont les principes constitutifs des substances corporelles ; ne devraient-elles pas demeurer étrangères à la Métaphysique qui est, par définition, la science de l'immatériel ?

Les propriétés *sensibles* des corps, le caractère *spécifique* qu'elles offrent chez les divers corps de la nature sont, en effet, l'objet formel de la Physique rationnelle : l'étude de ces propriétés révèle au cosmologue l'existence de substances naturelles spécifiquement distinctes les unes des autres.

Mais *la substance* commune à ces diverses substances forme l'objet principal de la Philosophie première (7). Or la composition intrinsèque est essentielle à la substance corporelle. Il s'ensuit que la métaphysique doit s'en occuper directement.

L'objet propre de la métaphysique n'est immatériel que dans l'acception négative du mot.

Sans doute, elle s'occupe aussi des êtres positivement immatériels, mais nous n'avons pas de ceux-ci une connaissance immédiate ; nous devons passer par les corps pour arriver aux esprits. Nous observons et étudions les substances corporelles ; nous nous efforçons de démêler ce

qui leur appartient à raison de leur corporéité et ce qui est isolable du corps comme tel. Ce résidu isolable, nécessairement très indéterminé, nous l'attribuons ensuite, sauf les correctifs que l'*analogie* impose, aux substances immatérielles dont, par ailleurs, nous connaissons l'existence.

**206. Les changements accidentels et substantiels d'après le péripatétisme scolastique.** — Aristote appelle du nom générique μεταβολή, *mutatio*, le *changement*. Chaque fois que de quelque chose il se fait quelque chose, un changement se produit. Πᾶσα μεταβολή ἐστιν ἔκ τινος εἴς τι (1). Le changement, μεταβολή, a d'ordinaire pour synonyme dans la langue d'Aristote, κίνησις, *motus*, le *mouvement*.

Or le changement est *accidentel* ou *substantiel*.

Le changement accidentel le plus apparent est le *mouvement local*, μεταβολή ou κίνησις κατὰ τόπον, la *translation*, φορά.

D'autres changements accidentels affectent soit les *qualités* du sujet, κατὰ τὸ ποῖον, ἀλλοίωσις, *l'alteration ;* soit la *quantité* du corps, κατὰ τὸ ποσόν, αὔξησις καὶ φθίσις, l'*accroissement* ou le *décroissement* (2).

Dans ces divers changements, la *matière* est un corps déjà substantiellement complet. Les scolastiques l'appellent parfois *matière seconde*, *materia secunda*, par opposition à la *matière primordiale*, *materia prima* dont nous parlerons tout à l'heure. On trouve aussi chez Aristote les deux expressions opposées : ὕλη ἐσχάτη et ὕλη πρώτη.

Dans le langage courant, la *matière* désigne les substances corporelles complètes, objet immédiat de l'expérience : la terre, le marbre, le fer ; la *forme* désigne une détermination

(1) *Physic.* V, I. Les métaphysiciens chrétiens ont opposé au changement, *mutatio*, la création, *creatio*. Le changement se fait ἔκ τινος, *ex aliquo ;* la création ne se fait pas ἔκ τινος, *ex aliquo*, mais *ex nihilo*. Cette dernière expression a une signification *négative*, elle équivaut à *non ex aliquo*. La création est une production εἴς τι mais non ἔκ τινος.

(2) *De l'âme*, I, 3.

accidentelle, imprimée au corps : la *forme* d'une table, d'un vase, d'une statue que le ciseau du sculpteur donne à un bloc de marbre.

Mais d'autres changements affectent la substance même des corps, μεταβολὴ κατ' οὐσίαν, κατὰ τὸ τί : une substance composée succède à plusieurs autres substances composantes — composition substantielle, *generatio*, γένεσις, synthèse chimique ; — ou plusieurs substances relativement simples succèdent à une substance composée, — décomposition substantielle, *corruptio*, φθορά, analyse chimique.

Le *sujet* de ces changements substantiels est la *matière* dans l'acception qui, en philosophie, est la principale ; elle s'appelle chez Aristote ἡ πρώτη ὕλη, ou simplement ὕλη, chez les scolastiques *materia prima* ou *materia*.

Les *formes* qui, par le fait des transformations substantielles, γένεσις καὶ φθορά, se succèdent dans la matière, sont les *formes* dans l'acception principale du mot, formes *substantielles*, formes *spécifiques*, εἶδος.

Serrons de près ces notions, afin de comprendre ce qu'est la substance corporelle et de démêler ce qui en elle est le fait de la corporéité et ce qui, au contraire, peut prendre une signification métaphysique.

Commençons par une page de Cosmologie. Exposons brièvement, — la supposant prouvée ailleurs — la théorie aristotélicienne et scolastique sur la nature des corps.

**207. La nature des corps d'après le péripatétisme scolastique.** — 1° D'après cette théorie, il y a, dans la nature, des substances qui diffèrent *spécifiquement* les unes des autres.

Le monde corporel comprend des *substances* élémentaires, les corps simples, et des substances composées, qui résultent d'une combinaison chimique ; chacune d'elles forme une *espèce*.

La substance est une *nature* : elle n'est pas exclusivement un véhicule de mouvement local, elle possède des qualités

*intrinsèques*, des puissances actives et passives qui émanent de la substance et y demeurent inséparablement unies, et elle est dès l'origine *inclinée* d'une manière stable *vers un but* déterminé qu'elle doit réaliser par le jeu de ses puissances.

Les corps simples se combinent pour former un corps composé, celui-ci se décompose pour régénérer les corps simples : il s'opère donc dans la nature des *transformations spécifiques*, *substantielles*.

2° Or, la transformation substantielle exige la succession de deux formes substantielles en un substratum permanent : ce substratum est la *matière première ;* les formes qui, au point de départ et au terme de la transformation, sont unies à la matière sont les *formes substantielles*.

La matière première et la forme substantielle sont donc les deux parties substantielles qui par leur union forment la substance proprement dite, le *composé substantiel* (1).

(1) On essaierait vainement de *se figurer* une matière première ou une forme substantielle, car on ne se représente pas en *imagination* ce qui n'a pas été perçu par les sens extérieurs, et les sens extérieurs ne perçoivent pas directement le fond substantiel des êtres. Il est utile, sans doute, de s'aider ici de l'analogie entre un composé substantiel et la modification introduite dans une substance par une forme accidentelle, — tel le relief d'une figure dans un bloc informe de marbre, — mais ce n'est là, cependant, qu'une simple analogie : la statue de marbre est un composé accidentel d'une matière — le marbre — et d'une figure sculptée qui est la forme de la statue ; la matière de ce composé accidentel, la substance du marbre, est composée elle-même de matière et de forme, de matière première et d'une forme substantielle.

Bien plus, l'*intelligence* elle-même n'ayant pour objet propre que les corps, et les corps n'existant dans la nature qu'à l'état de *composés substantiels*, notre idée de la matière première est médiate et négative. Aristote en parle en ces termes négatifs : Λέγω δ'ὕλην, ἣ καθ'αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν.

Saint Thomas fait observer que les premiers philosophes grecs n'avaient pas saisi la vraie nature des corps, parce qu'ils n'avaient pas réussi à dépasser l'image pour s'élever au *concept* de la forme substantielle. " Decepit antiquos philosophos hanc rationem inducentes, ignorantia formae substantialis. Non enim adhuc tantum profecerant, ut

La matière primordiale précède, d'une priorité de nature, son union avec la forme substantielle. Elle n'a pas, cependant, d'existence propre ; sinon, elle serait déjà à elle seule un sujet complet, son union avec la forme ne serait pas *intrinsèque*, les deux principes ne formeraient pas *une* substance. Seul, le composé de la matière et de la forme est le sujet immédiat de l'existence.

En résumé, la matière première est la partie de la substance corporelle qui, sans constituer d'elle-même aucun corps déterminé, peut servir de substrat réceptif à n'importe quelle forme spécifique du monde corporel ; la forme substantielle est la partie de la substance qui, par son union avec la matière première, constitue déterminément telle substance spécifique du monde corporel.

La théorie d'après laquelle le corps est substantiellement composé de matière (ὕλη) et de forme (μορφή), porte généralement aujourd'hui le nom d'*hylémorphisme*.

3° Considérée *abstraitement* la matière première n'est liée déterminément à aucune forme spécifique, il n'en est aucune à laquelle elle ne puisse être unie. Lorsqu'elle est soumise à une forme, elle n'en demeure pas moins capable d'être soumise aux autres. L'absence de ces autres formes auxquelles la matière pourrait être unie est appelée par Aristote στέρησις, par les scolastiques *privatio*.

Mais un ordre préside à la succession des formes spécifiques. Leur *ordre naturel d'apparition* est commandé par les dispositions du sujet, auquel l'une d'elles doit présentement être unie.

intellectus eorum se elevaret ad aliquid, quod est supra sensibilia : et ideo illas formas tantum consideraverunt, quae sunt sensibilia propria vel communia. Hujusmodi autem manifestum est esse accidentia, ut album et nigrum, magnum et parvum, et hujusmodi. Forma autem substantialis non est sensibilis nisi per accidens, et ideo ad ejus cognitionem non pervenerunt ut scirent ipsam a materia distinguere. » *Metaph.* VII, 2.

L'absence d'une forme doit donc toujours être considérée de pair avec les dispositions qui, d'une façon plus ou moins immédiate, l'exigent. « Carentia formae in eo quod est in potentia ad formam est privatio », dit saint Thomas (1).

Lorsqu'une forme nouvelle est introduite dans un sujet matériel, elle a pour conséquence nécessaire l'expulsion de la forme préexistante. Le nouveau composé est ainsi *privé* de la présence actuelle de la forme qu'il possédait : celle-ci n'y persiste que virtuellement.

Deux adages résumaient autrefois ce point de doctrine : Generatio unius est corruptio alterius. Formae componentium insunt mixtis, non actu sed virtute (2).

(1) *Sum. theol.*, 1ª, q. 66, art. 2.

(2) Il ne sera pas inutile de donner ici quelques éclaircissements sur la théorie de la génération et de la corruption des formes naturelles.

*a)* Tout d'abord, la production d'un corps nouveau, par exemple, d'une substance composée nouvelle (mixtum) n'est pas l'anéantissement d'une forme et la création d'une autre forme, mais la succession naturelle de plusieurs substances constituées par des formes diverses : le terme de l'action productrice (génératrice) des agents naturels, n'est pas une forme indépendante de la matière mais la substance composée elle-même.

*b)* Les formes substantielles ne se trouvent pas à l'état latent, en acte, dans le sein de la nature ; produire une substance corporelle ce n'est pas dégager une forme des obstacles qui s'opposaient momentanément à son apparition, car, à ce compte, une nouvelle substance ne serait que le rapprochement de deux éléments préexistants, ce qui est le contre-pied de la thèse scolastique.

*c)* La production d'une substance est la mise en acte de ce qui était en puissance dans la matière.

Telle est l'idée que les scolastiques traduisaient par l'expression : " eductio formarum e potentia materiae „. " Formae proprie non fiunt, dit saint Thomas, sed educuntur de potentia materiae, inquantum materia, quae est in potentia ad formam, fit actu sub forma ; quod est facere compositum „. *Metaph.*, VII, 7.

*d)* Que deviennent les formes substantielles des composants lors de la formation d'un nouveau composé ?

Elles ne sont pas réduites à néant ; elles ne se retrouvent plus, il est vrai, à l'état actuel dans le corps composé, mais il y a, en celui-ci, une disposition naturelle à les régénérer ; d'où la conclusion que les formes des éléments existent dans le composé à l'état de *virtualité*. " Elementa insunt mixtis, non actu sed virtute „.

L'explication du mode de persistance des éléments dans le composé est

4° La substance corporelle est la source d'où dérivent les puissances passives et actives, elle est le fondement des accidents, les uns nécessaires — telle notamment la quantité —, les autres contingents, qui complètent secondairement les corps de la nature.

5° Nous expliquerons plus loin pourquoi les scolastiques donnaient à la substance corporelle le nom de *nature* et à l'ordre que ces substances produisent dans leur ensemble le nom d'ordre *naturel*.

Après les explications qui précèdent, nous sommes en mesure de préciser la nature de la cause matérielle et de la cause formelle.

**208. La nature de la cause matérielle. — Sa causalité.** — La cause matérielle doit être étudiée premièrement dans les transformations substantielles ; elle y présente trois caractères inséparables mais distincts :

*Premier caractère :* Le sujet éprouve, de la part du générateur, une action qui altère le composé ; *la matière subit cette action altérante.*

un des problèmes les plus délicats de la Cosmologie. Il a été étudié avec sagacité par notre savant collègue, M. le Dr Nys, dans la *Revue Néo-scolastique*, 1898, no 2, pp. 172 et suiv.

Il faut tenir compte de cette persistance virtuelle des éléments dans le composé pour bien entendre la définition de la matière première et son rôle de substrat en n'importe quel type spécifique.

" Dans les corps composés, écrit le Dr Van Weddingen, la matière ne passe d'une forme à une autre, sous l'action des forces cosmiques, ou n'est, comme parle l'École, privée de sa forme actuelle, que selon un rythme progressif, et d'après des transitions successives, correspondant à l'évolution de chaque substance matérielle et à la place qu'elle occupe sur l'échelle des êtres inorganiques ou organiques. Il y a donc une réelle hiérarchie de formes dont la matière suit les degrés dans ses changements naturels, qu'elle subit en passant de l'état de principes simples à l'état de corps composés, et du règne minéral à la vie végétative et animale, selon une progression ordonnée des types intermédiaires, et cela, sous l'empire des forces physiques, ou grâce à l'industrie de l'homme qui vient s'y ajouter. „ ALBERT-LE-GRAND, *d'après son plus récent critique*, p. 39-40.

*Second caractère :* L'altération du sujet y rend possible l'introduction de la forme d'un composé nouveau : *la matière reçoit cette forme.*

*Troisième caractère :* La susception de cette forme réalise un composé nouveau : *l'union de la matière et de la forme constitue cette substance composée.*

L'altération du sujet est préliminaire à la causalité matérielle ; la susception de la forme et la constitution du composé en sont l'exercice.

Dans ces limites, les métaphysiciens de l'école sont d'accord : sous l'action du générateur, une forme est tirée du sujet et reçue par lui, un composé nouveau se constitue.

En conséquence, ils définissent la matière : ce qui reçoit la forme, *id in quo forma recipitur ;* ou : ce dont une chose est faite, *id ex quo aliquid fit, id ex quo fit quod generatur.*(1)

Ces deux rôles de la matière lui sont-ils également essentiels ?

Est-il possible qu'une cause ait plus d'une causalité ?

Si la matière n'a qu'une causalité, quelle est-elle ?

Selon Suarez (2), le rôle de la matière est essentiellement *unitif ;* elle constitue, par son union avec la forme, le composé.

Selon Jean de Saint Thomas (3), il est essentiellement *réceptif :* elle reçoit la forme que le générateur tire du composé préexistant.

(1) Aristote définit la matière : Causa materialis est, ex qua fit aliquod, cum insit. Par les mots *cum insit,* Aristote oppose la cause matérielle à la privation. La privation est aussi, dans un certain sens, ce dont dépendent la forme du composé et le composé lui-même ; mais la privation n'entre pas dans la constitution du corps ; au contraire, la matière demeure et fait réellement partie du composé. La cause matérielle est donc une réalité dont une chose est faite et qui appartient *intrinsèquement* à cette chose.

(2) " Ad explicandam causalitatem materiae in facto esse, incipiendum est a causalitate unionis formae cum materia ; nam etiam hanc diximus causari a materia : nunc vero addimus non causari per aliquam causalitatem distinctam a tali unione, sed per ipsammet. „ SUAREZ, *Disp. metaph.* Disp. XIII, sect. IX, 9.

(3) *Phil. natur.*, P. I, q. XI, art. I.

Les docteurs de Coïmbre (1) lui attribuent un rôle à la fois *réceptif et unitif*.

Cette dernière opinion nous paraît la plus plausible, à la condition qu'il y soit ajouté un correctif : La causalité de la matière est *premièrement* réceptive, *secondairement* unitive.

Le rôle de la matière n'est ni uniquement ni principalement de constituer avec la forme le composé, car la réception de la forme par la matière précède — d'une priorité de nature — l'union de la matière et de la forme dans l'unité du composé.

Le rôle de la matière n'est pas exclusivement réceptif : car si la matière reçoit la forme, elle ne reçoit pas le composé.

L'expression adéquate de la causalité de la matière sera donc la suivante : La matière reçoit la forme et s'unit à elle pour constituer une substance composée. *Materia est id in quo recipitur forma et ex quo fit quod generatur.*

Qu'est-ce qui empêche, d'ailleurs, qu'une cause remplisse, à l'égard de termes différents, deux rôles distincts, pourvu que l'un d'eux soit naturellement subordonné à l'autre ? La réception de la forme et la composition de la substance nouvelle coïncident chronologiquement, mais l'ordre naturel exige qu'à la causalité réceptive soit attribué le premier rôle et à la causalité unitive le second.

Ces quelques textes de saint Thomas expriment en termes heureux les caractères du sujet matériel : « Actio est actus activi et *passio est actus passivi* » (2). Et ailleurs : « *Materia* non fit *causa in actu*, nisi *secundum quod alteratur et mutatur* » (3). « Materia est causa formae, inquantum *forma* non est nisi *in materia* » (4). D'où Jean de

(1) II *Phys.*, q. VI, et VIII.
(2) III *Physic.*, lect. 5.
(3) I *Cont. Gent.*, XVII.
(4) *Opusc. de Principiis naturae.*

Saint Thomas conclut : « Ergo actualis *causalitas materiae est immutatio ejus recipiens formam* » (1).

**209. Applications de la causalité matérielle.** — La matière remplit son rôle de cause réceptive, principalement *à l'égard de la forme* des composés corporels (2).

Toute substance, imparfaite, corporelle ou incorporelle, remplit, par rapport aux déterminations accidentelles qui la perfectionnent, la fonction de *cause* réceptive ou « *matérielle* ».

Un accident est parfois *cause matérielle* par rapport à un autre : telle l'étendue par rapport à la lumière, à la chaleur ; telle aussi la puissance passive, par rapport à la détermination complémentaire indispensable à son entrée en exercice, par rapport à ses dispositions habituelles, par rapport à l'action qui se passe finalement en elle.

Enfin l'individu est le *sujet* de l'acte d'existence. Lorsqu'à ce sujet on donne le nom de *matière*, le mot prend manifestement une signification métaphysique.

De même, dans une acception métaphysique, les parties d'un composé considérées par rapport au composé lui-même revêtent un caractère « *matériel* ».

(1) *Loc. cit.*

(2) Saint Thomas combat, dans son traité *de substantiis separatis*, l'opinion d'Avicebron qui, notamment pour expliquer la diversité des substances séparées, les assimilait à des sujets en puissance et, à ce titre, matériels. Il ne se refuse pas à *supposer* dans les esprits, avec divers représentants de l'école franciscaine, une certaine " matière ", mais, en tout état de cause, celle-ci ne peut avoir rien de commun avec la matière propre aux corps, source de la quantité; en conséquence, il n'y a pas un sujet potentiel générique commun aux corps et aux esprits. " Relinquitur, écrit-il, quod materia, si qua sit in spiritualibus substantiis, non est eadem cum materia corporalium rerum, sed multo altior et sublimior, utpote recipiens formam secundum ejus totalitatem. " (*Op. cit.*, cap. VII). Et à la principale objection de son adversaire il répond : " Non enim oportet ut si substantiae spirituales materia carent, quod ideo non distinguantur; sublata enim potentialitate materiae, remanet in eis potentia quaedam, inquantum non sunt ipsum esse, sed esse participant (cap. VIII). "

Même à l'ordre logique la notion de matière est applicable, par analogie (184).

**210. La nature de la cause formelle.** — La forme, dans l'acception principale du mot, est le premier principe intrinsèque de la perfection d'une substance.

La notion de forme trouve dans les corps son application originelle ; voyons quel rôle elle y joue.

Dans l'ordre *quidditatif*, la forme est essentiellement en relation avec la matière et avec le composé.

*Avec la matière :* La matière peut être indifféremment le sujet d'une forme spécifique quelconque : la forme tire la matière de cette indifférence et lui fait partager la nature d'un composé spécifique déterminé. « Materia cum sit infinitarum formarum determinatur per formam, et per eam consequitur aliquam speciem » (1).

*Avec le composé :* La forme en est une partie constitutive, la source de sa perfection. « Haec est ratio quare forma est causa, quia perficit rationem quidditatis rei » (2).

Ce double rôle de la forme est exprimé dans la définition traditionnelle : Forma est quo ens est id quod est.

On dit aussi de la forme qu'elle est le principe de *l'existence*. Dans quel sens l'est-elle ?

En ce sens qu'elle donne à l'acte d'existence un sujet immédiat.

Forma dicitur esse principium essendi, dit saint Thomas, quia est complementum substantiae, cujus actus est ipsum esse ; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum luminis (3).

Les divers rôles de la forme sont résumés en ces termes heureux que nous empruntons encore à saint Thomas :

(1) *Summ. theol.* 1ª, q. 7, art. 1 et I *Met.* lect. XII.
(2) In V Met. lect. 2.
(3) II *Cont. Gent.* 54.

Materia est causa formae, inquantum forma non est nisi in materia, et similiter forma est causa materiae, inquantum materia non habet esse in actu, nisi per formam ; materia enim et forma dicuntur relative ad invicem ; dicuntur etiam relative ad compositum, sicut pars ad totum (1).

**211. Les formes subsistantes.** — Dans les composés matériels, la forme dépend essentiellement de la matière, comme la matière dépend essentiellement de la forme qui l'actualise.

Les êtres qui n'ont pas besoin de matière pour subsister sont des formes *subsistantes*, *simples*, *pures*.

Cependant une forme subsistante perfectible par des déterminations accidentelles, est un sujet en puissance ; on appelle quelquefois *matière* ce sujet potentiel perfectible, *forme*, son acte perfectif (**178**).

Dieu seul exclut absolument toute composition matérielle, même au sens analogique de l'expression ; Lui seul est une *forme absolument pure*.

« Dieu, le premier des êtres, est acte pur sans mélange de puissance, parce qu'il ne peut pas ne pas être ; substance sans accidents, parce que ses perfections ne sont autres que lui-même. Dieu, esprit au-dessus de tous les esprits, est aussi la forme par excellence ; on l'appelle parfois *la forme des formes* » (2).

**212. La causalité de la forme.** — La forme est cause, en tant qu'elle est communiquée intrinsèquement à la matière et que, en union avec elle, elle constitue une substance d'une espèce déterminée.

Il n'y a point de discussion à ce sujet dans l'École.

" Certum est, écrit Jean de Saint Thomas, quod sicut materia causat per passivum concursum seu receptionem formae, quae

(1) *Opusc. de Principiis naturae.*
(2) Mgr de la Bouillerie, *L'homme*, p. 10.

etiam ordinatur ad constituendum compositum, ita forma causat per actuationem et informationem materiae, quae ordinatur ad constituendum compositum „ (1).

Le seul point controversé est de savoir si la forme remplit immédiatement ou au moyen d'une entité intermédiaire son rôle causal.

La solution de cette controverse ne nous paraît pas douteuse.

A quoi bon une entité intermédiaire ? Pourquoi la forme n'accomplirait-elle pas *par elle-même* ce que cette entité serait chargée d'accomplir ?

La forme possède radicalement un pouvoir causal, dit-on, mais ne possède pas à elle seule la raison suffisante de sa causalité, puisqu'elle ne l'exerce pas toujours.

Cette objection confond la causalité avec ses conditions d'exercice.

La forme n'est pas seulement *communicable* à la matière ; d'elle-même elle est, d'une manière *actuelle*, tout ce qui est *communiqué* au sujet. Mais la communication de la forme à la matière est dépendante de certaines conditions *extrinsèques* : elle requiert, d'une part, une efficience capable d'altérer un composé, et, d'autre part, un sujet approprié à la forme qui lui est destinée.

Faute de ces conditions, la forme n'exerce pas sa causalité, mais, intrinsèquement, rien ne lui manque pour l'exercer.

La cause efficiente n'est-elle pas dans le même cas ? Supposez-la aussi parfaite que vous le voudrez, n'exige-t-elle pas un sujet qui reçoive son efficience ? L'agent et le patient ne vont-ils pas nécessairement de pair ? (2)

(1) *Phil. nat.*, 1ª p., q. XI, art. 2.

(2) Nous n'avons fait que traduire ces lignes de Jean de Saint Thomas : " Dices : Ipsa forma secundum se solam est actualitas communicabilis, non autem ipsa actualis communicatio, ut patet in accidente separato, quod solum aptitudine est inhaerens, non actu, et anima separata aptitu-

La matière et la forme sont entre elles comme la puissance et son acte (1).

" Materia secundum se non est hoc aliquid, sed in potentia tantum ut sit hoc aliquid ; forma autem est, secundum quam jam est hoc aliquid actu ; substantia vero composita est quae est hoc aliquid. „

" Est ergo differentia inter materiam et formam, quod materia est ens in potentia, forma autem est *entelechia,* id est, actus quo scilicet materia fit actu, unde ipsum compositum est ens actu „ (2).

Or l'acte ne produit rien en la puissance qui le reçoit : il se donne à elle, elle le reçoit et se trouve perfectionnée par lui : voilà tout.

La causalité de la matière et de la forme s'exerce donc immédiatement, par leur union réciproque.

Actus formae est materiae informatio ; quae est actus primus, sicut vivificare corpus est actus animae (3). Forma per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus, nec dat *esse* per aliquod medium. Unde unitas rei compositae ex materia

dine est informans, non actu ; ergo per actualem informationem et communicationem ipsa forma reducitur de actu primo ad secundum, et de potentia ad actum. Denique, ipsa unio educitur de potentia materiae, neque enim fit per se, ergo non est causalitas formae sed effectus ejus. Respondetur, quod forma secundum se est communicabilis in actu primo ; et ipsa etiam ratio communicandi in actu secundo, quantum ad actualitatem intrinsecam, non tamen quantum ad denominationem causandi in actu secundo, quia hoc dependet ab aliquo extrinseco, scilicet a receptione hujus communicationis in materia, defectu cujus neque accidens separatum dicitur inhaerere, neque anima separata informare, sicut actio ut praecise egrediens ab agente, tanquam actualitas secunda, non denominat agentem sed rationem effectus producti, imo ipse Deus, qui est actualitas pura, et actus secundus agendi, non denominatur agens quousque effectus ad extra sit productus. Sic ergo non mirum, quod ipsa forma secundum se sit actualitas secunda informandi, non tamen denominetur quousque ei materia applicetur, et recipiat. „ *Philos. nat.* P. 1ª, q. XI, art. 2.

(1) Ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχειαν. ARISTOTE, *De l'âme.* II, 1.

(2) S. THOMAS, *De Anima,* Lib. II, Lect. 1.

(3) *Qq. disp. De Verit.* q. 27, a. 3, ad 25.

et forma est per ipsam formam, quae secundum seipsam unitur materiae ut actus ejus (1).

Nous avons vu à quelles erreurs a conduit l'idée que, entre un sujet et son acte, il doit y avoir un anneau qui les relie. Déjà saint Thomas avait signalé cette méprise. Il écrit :

Causa, quare talia posuerunt, est quia inquirebant quid faciens unum potentiam et actum, et inquirebant differentias eorum, quasi oporteret eas colligari per aliquod unum medium, sicut ea quae sunt diversa secundum actum, sed, sicut dictum est, ultima materia, quae scilicet est appropriata ad formam, et ipsa forma sunt idem. *Aliud enim eorum est sicut potentia, aliud sicut actus.* Unde simile est quaerere, quae est causa alicujus rei, et quae est causa quod illa res sit una ; quia unumquodque, in quantum est, unum est, et potentia et actus quodammodo unum sunt ; quod enim est res in potentia, fit in actu. Et sic *non oportet ea uniri per aliquod vinculum,* sicut ea quae sunt penitus diversa. Unde nulla causa est faciens unum ea quae sunt composita ex materia et forma, nisi quae movet potentiam in actum (2).

**213. Corollaire. Retour à la distinction métaphysique de la puissance et de l'acte.** — *Recevoir, être perfectionné,* tels sont donc les caractères distinctifs de la matière ; *être communiqué, perfectionner,* les caractères distinctifs de la forme.

Ces caractères sont applicables aussi aux êtres immatériels finis.

En tout sujet fini se vérifie la distinction de la puissance et de l'acte ; mais, dans les substances corporelles, elle se vérifie doublement (3).

(1) *Summ. Theol.* I, q. 76, art. 7.

(2) VIII *Metaph.*, lect. 5.

(3) « In substantiis compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae : prima quidem, ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma ; secunda vero, ex ipsa substantia jam composita et esse, quae etiam potest dici ex quod est et esse, vel ex quod est et quo est. Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam

**214. Rapports entre la puissance et l'acte.** — 1. *La puissance est corrélative de l'acte.* (184).

2. *Pas de puissance sans acte.* La réciproque, pas d'acte sans puissance, ne serait pas vraie.

3. *La puissance et l'acte sont du même genre,* ἡ φύσις ἓν ταὐτῷ... γένει τῇ δυνάμει.

4. *La puissance passive appelle, dans l'ordre de la nature, une cause active correspondante.* (187).

5. *Ontologiquement, l'acte prime la puissance,* φανερὸν ὅτι πρότερον τῇ οὐσίᾳ ἐνέργεια δυναμέως (1). Ce qui devient tend à une fin, et cette fin, c'est l'acte pour lequel est la puissance. ἅπαν ἐπ' ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ τέλος· ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα, τοῦ τέλους δ' ἕνεκα γένεσις. Τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται (2).

Dans le même sens, suivant le cours naturel des choses, *le parfait prime l'imparfait,* τὸ τέλειον πρότερον τῇ φύσει τοῦ ἀτέλους (3). *Le tout prime les parties ;* celles-ci sont pour le tout, τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους (4).

6. *Logiquement et psychologiquement, l'acte est antérieur à la puissance.* Προτέρα ἐστίν ἡ ἐνέργεια λόγῳ τῆς δυναμέως... καὶ

compositio materiae et formae. Unde, materia et forma dividunt substantiam materialem ; potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc, quaecumque consequuntur potentiam et actum, inquantum hujusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis, sicut recipere et recipi, perficere et perfici ; quaecumque vero sunt propria materiae et formae, inquantum hujusmodi, sicut generari et corrumpi, et alia hujusmodi, haec sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis. „ S. Thomas, *Cont. Gent.*, L. II, c. 54.

(1) Voir sur ce sujet la *Métaphysique* d'Aristote, très particulièrement le livre VIII, chapitre VIII. On trouvera de ce chapitre un excellent commentaire chez le Dr Kaufmann, *Étude de la cause finale*, 2e Pie, ch. I ; Paris, Alcan, 1898. Cfr. du même auteur un article paru dans le *Jahrbuch für Phil. und spec.Theol.*, I, n. 4.—Très bons aussi le commentaire de l'abbé Baudin, *L'acte et la puissance*, spécialement pp. 43 et suiv. Paris, Bureaux de la *Revue thomiste*, 1900, et l'ouvrage de l'abbé Farges, *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance.*

(2) *Met.* Lib. VIII, cap. VIII.

(3) *De Caelo*, I, cap. II, 9.

(4) *Polit.* I, cap. I.

γνώτει (1). Dire qu'une chose est en puissance revient à dire qu'elle peut devenir *actuelle*. Ainsi, dit Aristote, je nomme visible ce qui peut être vu. Il en est de même des autres définitions. Il est donc nécessaire que la définition (λόγος) et la notion (γνώσις) de l'acte précèdent la définition et la notion de la puissance.

De fait, nos puissances cognoscitives sont passives : les sens, l'intelligence ne connaissent qu'après avoir subi l'action de l'objet à connaître, sensible ou intelligible ; l'être potentiel, incapable comme tel d'influencer nos facultés de connaître, est donc de soi inconnaissable.

La matière, qui n'est que potentialité, est inconnaissable, ἡ δὲ ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτην (2).

7. *Génétiquement et chronologiquement, la puissance est antérieure à l'acte chez l'individu, mais l'acte est antérieur à la puissance dans la série des êtres*, ἡ ἐνέργεια καὶ προτέρα δυνάμεως κατὰ γένεσιν καὶ χρόνον (3). Sans doute, avant cet homme qui est *en acte*, avant ce froment, avant ce voyant, il a existé une matière, un germe, une aptitude, qui en *puissance* étaient cet homme, ce froment, ce voyant ; mais chaque fois que, dans un ordre de choses, une puissance passe à l'acte, un acte a précédé son évolution. Car, de toute nécessité, l'être en puissance subit, pour devenir un être en acte, l'action d'un être en acte.

A la tête de chaque série de perfections acquises, la perfection répartie aux différents termes de la série existe en acte (4).

Ce principe aristotélicien : La primauté appartient à l'acte, est la condamnation de l'évolutionnisme absolu.

(1) *Met.* Lib. VIII, cap. VIII, 2.
(2) *Met.* Lib. VI, cap. X, 13.
(3) *Met.* Lib. VIII, cap. VIII, 6.
(4) En théodicée, il y aura lieu de rechercher si la perfection actuelle qui préside à chaque série existe pour son compte ou s'il y a, au sommet de toutes les séries, une perfection unique résumant en elle, d'une manière suréminente, les perfections réparties, sous forme analogique, aux êtres des diverses séries.

**215. La forme principe d'unité.** — La forme donne à l'acte existentiel un sujet. Or tout être est *un* (1). Donc la forme est un principe d'unité (2). « Ab eodem habet res *esse* et *unitatem*. Manifestum est autem quod res habet esse per formam. Unde et per formam res habet unitatem » (3).

Les docteurs scolastiques antérieurs à saint Thomas admettaient communément que les substances créées possèdent plusieurs formes substantielles. Ils se basaient sur ce principe métaphysique : A chaque perfection essentielle doit correspondre une forme distincte.

Saint Thomas introduisit dans l'école une innovation géniale (4) et féconde : *S'il existe dans la nature une substance composée véritablement une, il est contradictoire de lui attribuer plus d'une forme substantielle.*

Un composé matériel est une substance ou une agglomération de substances. S'il est une agglomération de substances, la forme qui les unit est *accidentelle ;* chaque substance entre dans l'agglomération avec *sa* forme propre ; sous une

(1) " Quisquis fatetur nullam esse naturam, quae non, ut sit quidquid est, appetat unitatem. „ S. Augustin, *De musica*, lib. VI, cap. 17, nº 1. Boèce a, sur ce sujet, de très philosophiques développements qu'il conclut ainsi : " Eoque modo percurrenti omnia, procul dubio patebit, subsistere unumquodque, dum unum est; cum vero unum esse desinit, interire... Quod subsistere ac permanere appetit, id unum esse desiderat. Hoc enim sublato, ne esse quidem cuiquam permanebit. „ *Consol.*, Lib. III.

(2) " La langue française, qui doit son admirable précision au latin de la scolastique, nous enseigne cette union intime de l'être et de l'unité. Lorsque nous voulons désigner un être individuel, existant ou pouvant exister tel qu'il est conçu, nous l'appelons *un* : un homme, une pierre, une maison. Tant il est vrai que rien n'est qu'autant qu'il est un. *Ens et unum convertuntur*, dit l'adage scolastique. „ De Regnon, *ouvr. cit.* Liv. IV, ch. V, p. 309.

(3) *Quodlib.* I, art. 6.

(4) Des travaux récents ont exposé les péripéties de la lutte soutenue par saint Thomas pour faire triompher la thèse de l'unicité de la forme des composés substantiels. Voir *Siger de Brabant*, par P. Mandonnet, O. P., Fribourg, 1899 et M. De Wulf, *Le Traité de Unitate formae de Gilles de Lessines*, spécialement le chap. III intitulé : L'innovation principielle du thomisme, Louvain, 1901.

même forme accidentelle, il y a plusieurs formes substantielles : toutes ces déductions sont logiques.

Mais si le composé est *une* substance, à quelle condition possède-t-il son unité ?

Prêtez à la *matière*, l'une des parties composantes, une détermination intrinsèque quelconque, vous devrez lui attribuer en conséquence un principe formel de cette détermination ; du coup, ce sujet déterminé peut recevoir l'existence : il est substance.

Advienne ensuite une forme nouvelle : elle ajoutera à cette substance une détermination *accidentelle*.

La substance et la forme y surajoutée formeront ensemble un tout *accidentel* : il est impossible qu'elles forment *une* substance.

L'unité du composé substantiel n'est possible, que si la matière du composé est *pure potentialité* : qu'à une pareille puissance s'unisse une forme, principe de *toute* la perfection de l'être, de *toutes* les déterminations intrinsèques que l'analyse y fera ensuite découvrir, l'*unité* sera assurée. Dans cette supposition, la matière n'est pas, de soi, une substance ; elle n'est pas capable d'exister, elle acquerra donc en son union et par son union avec la forme sa *première* substantialité ; la forme sera rigoureusement une forme *substantielle*.

Donc, ou il n'existe point de substances composées dans la nature, ou, s'il en existe, elles n'ont qu'une seule forme substantielle (1).

(1) Avicebron faisait intervenir dans la constitution de l'être une pluralité de formes substantielles. Voici l'argumentation que lui oppose saint Thomas : " Dicunt (Avicebron et quidam sequaces ejus) quod quaedam forma substantialis est per quam est substantia tantum, et postea est quaedam alia per quam est corpus, deinde est et alia per quam est animatum, et alia per quam est animal, et alia per quam est homo ; et sic dicunt de aliis formis substantialibus rerum. Sed haec positio stare non potest : quia, cum forma substantialis sit quae facit hoc aliquid, et dat esse substantiale rei, tunc sola prima forma esset substantialis, cum ipsa sola

## § 2

### LA CAUSE EFFICIENTE

**216. Notion de la cause efficiente.** — Les êtres de la nature changent, se transforment. Le principe d'où part leur « mouvement » est la *cause efficiente*. Fidèle à sa rigueur habituelle, Aristote la désigne : le principe actif du mouvement, τὸ κινητικόν ou ἡ ἀρχὴ κινητική ou encore : ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἐν ἑτέρῳ (1). Les scolastiques la définissent : *Id a quo aliquid fit, ce par quoi quelque chose se fait. Se faire* veut dire être en mouvement, passer du non-être à l'être, ou du non-être tel à l'être tel, *devenir*.

Tandis que la *matière* et la *forme* sont les *principes intrinsèques de l'être* matériel, la cause efficiente est le *principe extrinsèque du devenir*.

Le résultat du mouvement ou du devenir s'appelle *effet* (efficere, effectum).

**217. La causalité de la cause efficiente.** — La causalité de la cause efficiente est l'action, ἐνέργεια. Efficiens est causa,

daret esse substantiale rei, et faceret hoc aliquid ; omnes autem post primam essent accidentaliter advenientes, nec darent esse rei simpliciter, sed esse tale : et sic in amissione vel acquisitione ipsarum non esset generatio et corruptio, sed tantum alteratio. Unde patet hoc non esse verum. „ *Quodlib.* XI, q. 5, art. 5.

“ Ab eodem aliquid habet esse et unitatem ; unum enim consequitur ad ens. Cum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur ponantur in homine plures animae sicut diversae formae, homo non erit unum ens, sed plura : nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet, quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter, cum unitas ordinis sit minima unitatum. „ *Cont. Gent.* II, 58.

La preuve qu'il existe des substances composées *unes* trouve place en Cosmologie et en Psychologie. Le problème sera traité *ex professo* dans le *traité de Cosmologie*, qui est en préparation, du Dr Nys. Voir Mercier, *Psychologie*, nos 29-31 ; pp. 144 et 229-235.

(1) Cfr. no 188. p. 381.

inquantum agit ; *une cause est efficiente pour autant qu'elle agit* (1). On appelle *activité* le pouvoir d'agir.

Chez les êtres créés l'activité est distincte et de la nature et de l'action, car la nature agit au moyen de puissances opératives.

L'action est *transitive* ou *intransitive*.

Elle est *transitive* quand le changement produit par celui qui agit est reçu dans un autre sujet : telle l'action du feu sur le bois qu'il consume.

Elle est *intransitive* ou *immanente* lorsqu'elle a pour sujet celui qui en est l'auteur : telle la volition.

L'action transitive est la perfection du patient.

L'action immanente perfectionne celui qui l'opère.

Les verbes *agir*, *opérer*, s'appliquent en rigueur de termes à l'action immanente ; le verbe *faire* est le mot propre pour désigner une action transitive (2).

Lorsque nous voulons souligner l'idée que le terme de l'action dépend du principe actif, nous employons de préférence les verbes *produire* ou *effectuer*.

Précisons la notion de cause efficiente et distinguons-la d'autres qui ont une certaine affinité avec elle.

**218. La condition et la cause.** — La cause a une influence positive sur l'apparition du fait que l'on appelle son effet.

La *condition* est requise pour permettre à la cause d'agir, mais elle-même n'influe pas positivement sur la production de l'effet ; elle écarte un obstacle : l'obstacle écarté, la cause a la liberté d'agir, elle agit.

L'action demande deux termes, l'agent et le patient, et l'application du premier au second. L'exercice de l'action

(1) V *Metaph.*, lect. 2.

(2) " Differt autem facere et agere : quia factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare et hujusmodi ; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle et hujusmodi. „ S. Thomas, 1a 2ae, q. 57, a. 4, c.

requiert certaines choses de la part de l'agent, d'autres chez le patient, d'autres enfin dans la relation de l'agent au patient. Ces choses requises pour rendre possible l'action et qui cependant n'influent pas positivement sur elle sont des *conditions*.

Parmi les conditions, les unes ne sont pas absolument indispensables à l'action, mais rendent possible une action plus parfaite, on les appelle de *simples conditions ;* telle autre est indispensable à l'action et ne peut être suppléée par une autre condition, on l'appelle *condition sine qua non.*

Platon marque nettement la distinction entre la cause et la condition en ces mots : *ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο, οὗ ἄνευ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον.* Autre chose est la cause, autre chose est ce sans quoi la cause ne serait point cause (1).

Sans ouverture pratiquée dans les parois d'une salle, impossible d'y voir : l'ouverture qui laisse passer la lumière est la *condition* de l'acte de vision, la lumière et l'organe visuel en sont les *causes ;* la lumière est la *cause objective*, l'œil, la *cause subjective.* Les actions physiques et chimiques ne s'exercent qu'au contact ; le contact est la *condition sine qua non* des actions corporelles, les corps en contact sont les *causes* agissantes (2).

**219. L'occasion, la condition, la cause.** — L'occasion n'a de rôle que par rapport aux causes libres. Elle peut être définie : *Telle circonstance ou tel ensemble de circonstances qui favorisent l'action d'une cause libre :* le bon marché exceptionnel d'une vieille porcelaine est une occasion de l'acheter ; la nuit est une occasion de voler.

(1) *Phédon*, ch. 47.

(2) Dans le langage ordinaire le mot *condition* n'a pas toujours le sens que nous avons tâché de préciser. Il signifie souvent l'ensemble des circonstances au milieu desquelles un sujet doit agir ou se développer. On parle en ce sens de la *condition* de l'ouvrier ; des *conditions* dans lesquelles se présente une affaire, etc.

L'occasion diffère de la condition : La condition concerne n'importe quelle cause efficiente ; l'occasion ne concerne que les causes libres. — La condition proprement dite est indispensable à l'action ; l'occasion ne l'est pas. — La condition n'a aucune influence réelle sur l'action ; l'occasion en a une, sinon sur l'efficience extérieure, au moins sur la détermination volitive qui la précède.

L'occasion diffère de la cause efficiente : L'occasion n'est point nécessaire à la production de l'effet ; la cause l'est. — L'occasion n'a sur la production de l'effet qu'une influence médiate ; l'influence de la cause efficiente est immédiate. Immédiatement l'influence de l'occasion s'exerce sur la volonté de l'agent, soit qu'elle écarte un obstacle qui arrêtait son action, soit qu'elle la sollicite positivement à agir. Libérée de l'obstacle ou excitée à agir, la volonté décide l'action et la cause efficiente produit son effet.

**220. La cause proprement dite et la cause accidentelle.** — Les causes qui agissent dans la nature — nous le verrons prochainement — sont orientées vers une fin : lorsqu'elles agissent naturellement, elles atteignent leur fin ou s'en approchent. Or, tandis qu'une cause naturelle agit, il arrive *(accidit)* qu'*une autre cause* agisse concurremment avec elle : l'*action de rencontre* est souvent attribuée à la cause naturelle, mais, à proprement parler, celle ci n'en est point cause

Les événements de rencontre, « effets accidentels, *per accidens* », sont des *coïncidences*.

Naturellement la semence germe, le bourgeon s'épanouit sous l'action du soleil. Or, voici que, accidentellement, une gelée survient, le germe périt, le bourgeon meurt : on dit — improprement — que le soleil les a fait périr. Une nourriture substantielle est naturellement bienfaisante ; pour

un estomac débilité, elle est peut-être cause « accidentelle » de troubles digestifs (1).

La cause « accidentelle » s'appelle souvent cause « occasionnelle ».

**221. Les divisions de la cause efficiente.** — Outre la distinction mentionnée déjà entre la cause *transitive* et la cause *immanente*, il existe plusieurs subdivisions de la cause efficiente. Étudions-en les principales :

1° Cause *principale* et cause *instrumentale*. Lorsque deux causes produisent ensemble un effet, on appelle *principale* la cause qui emploie la puissance propre à la cause inférieure et en dirige l'exercice ; on appelle *instrumentale* celle qui, sous l'impulsion et la direction d'une cause supérieure, contribue pour sa part à la production de l'effet. Par exemple, la cause *principale* d'une saignée, c'est le chirurgien, la cause *instrumentale*, c'est la lancette dont il se sert.

La cause *principale* agit par une vertu qui lui est propre ; l'*instrument* n'agit qu'en vertu de la cause principale qui l'emploie. La lancette du chirurgien contribue, évidemment, par ses qualités propres, à opérer la saignée ; sinon, tous les instruments se vaudraient, ou plutôt, aucun ne vaudrait

(1) Pour être complet, il faudrait distinguer quatre cas de causalité accidentelle. " Aliquid potest dici causa per accidens alterius dupliciter. Uno modo ex parte causae ; quia scilicet illud quod accidit causae, dicitur causa per accidens, sicut si album dicatur causa domus. Alio modo ex parte effectus, ut scilicet aliquid dicatur causa per accidens alicujus, quod accidit ei quod est effectus per se. Quod quidem potest esse tripliciter. Uno modo quia habet ordinem necessarium ad effectum : sicut remotio impedimenti habet ordinem necessarium ad effectum... Alio modo, quando accidens habet ordinem ad effectum, non tamen necessarium, nec ut in pluribus, sed ut in paucioribus, sicut inventio thesauri ad fossionem in terra ; et hoc modo fortuna vel casus dicuntur causae per accidens. Tertio, quando nullum ordinem habent, nisi forte secundum existimationem ; sicut si aliquis dicat se esse causam terraemotus, quia, eo intrante domum, accidit terraemotus. „ S. Thomas, in *V Metaph.*, lect. 3.

rien et la cause principale n'aurait qu'en faire ; mais la lancette ne remplit son rôle que dans la main du chirurgien et par la vertu qu'elle en reçoit. « Instrumentum est causa quodammodo effectus principalis causae, non per formam vel virtutem propriam, sed *inquantum participat aliquid de virtute principalis causae, per motum ejus*, sicut dolabra non est causa rei artificiatae per formam vel virtutem propriam, sed *per virtutem artificis a quo movetur et eam quoquomodo participat* » (1).

(1) S. Thomas, *Qq. disp. de pot.* q. 3, art. 7. Dans sa réponse à la septième objection, saint Thomas explique, à l'aide de deux comparaisons, le caractère de la motion passagèrement communiquée à la cause instrumentale : " Ad septimum dicendum, quod virtus naturalis quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum ; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primae causae ; nisi daretur ei quod esset universale essendi principium ; nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse : unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artis ; ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina. „

Ailleurs, le saint docteur complète en ces termes sa pensée : " Virtus agendi proportionatur agenti. Unde alio modo oportet ponere virtutem agendi in agente principali ; alio modo in agente instrumentali. Agens enim principale agit secundum exigentiam suae formae ; et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualitas *habens completum esse* in natura. Instrumentum autem agit ut motum ab alio, et ideo competit sibi virtus proportionata motui : motus autem non est ens completum... Et ideo virtus instrumenti, inquantum hujusmodi,... *non est ens completum...* habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum. „ IV *Sent.* Dist. 1, quaest. 1, art. 4, solutione 2ª.

Enfin, dans l'opuscule *de Veritate*, il écrit : " Ad aliquem effectum, operatur aliquid dupliciter. Uno modo sicut per se agens ; et dicitur per se agere quod agit per aliquam formam sibi inhaerentem per modum naturae completae, sive habeat illam formam a se, sive ab alio... Alio modo aliquid operatur ad effectum aliquem instrumentaliter, quod quidem non operatur ad effectum per formam sibi inhaerentem, sed solum inquantum est motum a per se agente. Haec est ratio instrumenti, inquantum est instrumentum, ut moveat motum ; unde, sicut se habet forma

2° Cause *première* et cause *seconde*. La cause *première* est celle dont l'action est indépendante d'une cause antérieure et à laquelle une ou plusieurs causes sont subordonnées. La cause *seconde* est celle dont l'action est subordonnée à l'action d'une cause supérieure.

Mais la subordination d'une cause à une cause supérieure peut être *essentielle* ou *accidentelle*.

La subordination est *essentielle*, lorsque la cause seconde tient de l'action *présente* d'une cause supérieure, soit son existence, soit un complément indispensable à son pouvoir d'agir.

La subordination est *accidentelle*, lorsque la cause seconde a reçu d'une cause supérieure son existence ou son pouvoir d'agir, mais n'est plus, ni pour exister ni pour agir, sous la dépendance *actuelle* de cette cause.

Le pouvoir d'agir du fils est *accidentellement* dépendant de ses parents et de ses aïeux, mais à l'heure présente le fils ne dépend plus de leur influence pour posséder ou pour exercer son activité.

Au contraire, la créature est *essentiellement* subordonnée au créateur, car elle n'agirait pas si présentement encore, il ne lui conservait l'existence et ne soutenait son action.

Il est très important de distinguer cette double dépendance d'une cause seconde à l'égard d'une cause supérieure. De cette distinction découlent des corollaires qui servent à résoudre certains problèmes délicats, par exemple, celui de la possibilité d'une série infinie de causes subordonnées.

Le principal de ces corollaires est le suivant : les causes

completa ad per se agentem, ita se habet motus, quo movetur a principali agente, ad instrumentum, sicut serra operatur ad scamnum. Quamvis enim serra habeat aliquam actionem quae sibi competit secundum propriam formam, ut dividere; tamen aliquem effectum habet qui sibi non competit, nisi inquantum est mota ab artifice, scilicet facere rectam incisionem, et convenientem formae artis : et sic instrumentum habet duas operationes; unam quae competit ei secundum formam propriam; aliam quae competit ei secundum quod est motum a per se agente, quae transcendit virtutem propriae formae „. *De Verit.* q. 27, a. 4.

essentiellement subordonnées doivent avoir une existence simultanée.

Il s'ensuit qu'une série infinie de causes essentiellement subordonnées formerait nécessairement une multitude *actuellement* infinie. Or, cette conséquence ne serait pas opposable — du moins avec la même évidence — à une série infinie de causes accidentellement subordonnées.

Toute cause *instrumentale* est une cause seconde essentiellement subordonnée à la cause principale.

Absolument parlant, toute cause *seconde* est *instrumentale*, en ce sens qu'elle est toujours un instrument sous l'action de la cause absolument première qui est Dieu. Néanmoins, sous la réserve de la dépendance essentielle où elle est toujours vis-à-vis de Dieu, la cause seconde peut être considérée comme une cause *principale* à l'égard d'instruments qu'elle-même emploie. Ainsi, dans l'exemple allégué tantôt, le chirurgien est cause seconde et instrumentale par rapport à Dieu, mais il ne laisse pas que d'être cause principale par rapport à l'opération qu'il exécute en donnant son coup de lancette. De même, l'artiste reste toujours cause seconde par rapport à Dieu, mais, par rapport à son œuvre, il est cause principale.

3° Cause *univoque* et cause *équivoque*. La première est celle qui produit un effet de même nature qu'elle. La cause *équivoque* produit un effet qui n'est pas spécifiquement le même que sa cause.

4° Cause *nécessaire* et cause *libre*. La cause est *nécessaire* lorsque, de par sa nature, elle est déterminée à produire une action unique et, par conséquent, toujours la même ; elle est *libre*, lorsqu'elle n'est pas, de par sa nature, déterminée à atteindre un terme unique, mais a la faculté de choisir entre plusieurs termes et, par conséquent, entre plusieurs actions.

5° Cause *prochaine* ou immédiate et cause *éloignée* ou médiate. La cause est *prochaine* quand aucun agent n'interpose son action entre elle et l'effet ; sinon, la cause est plus ou moins éloignée. « Par exemple, la cause *prochaine* de ce que le blé est moulu, c'est la meule qui le broie ; et la cause *éloignée,* c'est le vent ou l'eau qui fait aller le moulin. La cause *prochaine* de la pluie, c'est le vent chaud qui fend la nue, et la cause *éloignée*, le soleil, qui attire les vapeurs dont elle est formée » (1).

6° Cause *physique* et cause *morale*. La cause *physique* produit son effet par sa vertu propre — soit immédiatement, soit au moyen d'un instrument. Exemple : Celui qui, de la main ou au moyen d'une queue de billard, pousse une bille est cause physique du déplacement de la bille. La cause *morale* agit, par la présentation d'un bien ou d'un mal, sur la volonté d'autrui. Le commandement, les conseils, les supplications, les menaces sont des causes morales.

7° Enfin, la cause efficiente ou, plus exactement, la cause, entendue d'une façon générale, se divise en cause *totale* et en cause *partielle*. La cause *partielle* est celle qui, de concert avec d'autres, contribue à la production de l'effet ; la cause *totale* — la seule qui mérite véritablement le nom de cause — est la raison adéquate de l'effet.

Il nous reste deux notions à éclaircir : à quelles conditions l'exercice de la cause efficiente est-il subordonné ? Où se passe l'efficience ; est-ce dans la cause ou dans l'effet ?

**222. Comment s'exerce l'action des causes secondes.** — La substance créée est incapable d'agir par elle-même, elle agit au moyen de puissances ou de forces ; lorsque nous

(1) Bossuet, *Traité des causes.*

la regardons comme principe d'action, nous trouvons donc en elle : la *substance* ou la *nature*, principe éloigné d'opération ; les *puissances* ou les *forces*, principes prochains d'opération ; l'*opération* que la nature exécute au moyen de ses puissances.

L'exercice de l'action requiert en outre chez le patient certaines dispositions qui le rendent apte à subir l'action. Absolument parlant, disions-nous, toute cause seconde doit être tenue pour *instrumentale ;* car elle n'agit et ne peut agir que sous la motion de la cause première (1).

Toute action créée appartient donc à Dieu à plusieurs titres : Dieu, en effet, a créé le sujet et lui a donné le pouvoir d'agir ; il conserve présentement à la créature le pouvoir qu'il lui a donné ; il met ce pouvoir en exercice, c'est-à-dire, l'applique à l'action ; enfin, il est la cause *principale* de toute action produite par les êtres de la nature, et ceux-ci ne sont jamais que cause *instrumentale*. « Deus est causa actionis cujuslibet inquantum dat virtutem agendi, et inquantum conservat eam, et inquantum applicat actioni, et inquantum ejus virtute omnis alia virtus agit » (2).

(1) Nulla res per seipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum ... Et quia natura inferior agens non agit nisi mota....., et hoc non cessat quousque perveniatur ad Deum, sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis, ut movens et applicans virtutem ad agendum. „ *De Potentia Dei*, q. 3, art. 7. Ces lignes résument admirablement la doctrine thomiste sur les rapports entre la motion divine et la causalité créée. On en trouvera un remarquable commentaire chez le savant Père Dummermuth, O. P. *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae*. Cap. I. Parisiis, 1886. Cfr. Lepidi, *Opuscules philosophiques*, 1re *série*, trad. Vignon, 1899, Lethielleux, Paris.

(2) " Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti : et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omnibus entibus ; secundum omnibus rebus naturalibus ; tertium in una

**223. Corollaire.** — Les expressions *causa in actu primo remoto*, *causa in actu primo proximo*, *causa in actu secundo*, désignent, chez les Scolastiques, les différents états de la cause créée par rapport à son effet.

*Causa in actu primo remoto*, c'est la puissance opérative considérée en elle-même ; *causa in actu primo proximo*, c'est la puissance, en tant qu'elle est censée investie de toutes les conditions indispensables à son exercice ; enfin, *causa in actu secundo*, c'est l'exercice même de la puissance opérative, l'*action*.

Qu'est-ce que cette action ?

Est-elle différente selon qu'elle est le fait de l'agent qui la produit ou du sujet qui la reçoit ?

Où se trouve-t-elle en réalité, dans l'agent ou dans le patient, dans le moteur ou dans le mobile ?

**224. L'action de l'agent créé est dans le patient.** — L'action de la créature présuppose une cause matérielle ; elle y opère un changement accidentel ou substantiel, un « mouvement ».

Or le mouvement se passe dans le *mobile ;* étant l'acte d'un sujet en puissance, il s'accomplit *en ce sujet : actio est in passo*.

Mais si l'action n'affecte pas l'agent, si le mouvement ne touche pas le moteur, comment expliquer qu'une force se

specie ; et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi prout est instrumentum illius causae, quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit in speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis caelestis, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus ; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus : unde etiam, ut dicitur in lib. de Causis (propos. 9), intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina. Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis. „ S. Thomas, *ibid.* Cfr. Dummermuth, *op. cit.*

dépense en agissant ? D'où vient que les sources d'énergie diminuent et finalement s'épuisent ?

Effectivement, l'adage scolastique est paradoxal. L'idée courante est que l'action *vient* de la cause, et ne peut, en conséquence, la laisser telle qu'elle est; l'expérience semble accréditer cette interprétation.

Cependant, observe Aristote, si vous dites que l'action est dans la cause, il faut dire que le mouvement est dans le moteur (1). Or, manifestement, le mouvement est dans le mobile. Le moteur n'est pas en mouvement, le mobile l'est. Ce n'est donc pas l'agent, mais le patient qui est affecté par l'action.

L'expérience ne contredit pas cette rigoureuse analyse, mais la complète : ce qui diminue et finalement épuise une source d'énergie, ce n'est pas l'action, mais la *réaction*.

En fait, les forces corporelles sont régies par la loi de l'action et de la réaction ; chaque fois qu'un corps A agit sur B, le corps B, en retour, agit sur A et la mesure de l'action de A est celle de la réaction de B sur A ; en fait, donc, tout agent devient patient, toute cause active devient le sujet d'une seconde action.

L'agent A perd de son énergie parce que, en vertu de la loi de l'action et de la réaction, il ne peut agir sur B sans devenir à son tour le *sujet passif* de l'action produite par B.

Mais, supposé pour un instant qu'il n'en fût pas ainsi ; supposé que l'action de A sur B ne fût point suivie d'une réaction équivalente de B sur A, A agirait sur B sans perdre de son énergie, il resterait ce qu'il était avant l'action.

L'expérience sainement interprétée confirme donc l'analyse aristotélicienne et mène à cette conclusion : L'action et la passion sont une seule et même chose, parce que l'une et l'autre se confondent en réalité avec le mouvement dont

(1) *Physic.* III, 3.

le mobile est le sujet récepteur. « Actio et passio sunt idem » ; « actio et passio conveniunt in una substantia motus » (1).

Les *notions* d'action et de passion sont-elles donc identiques ? Non.

**225. L'action et la passion appartiennent à deux catégories différentes.** — Dans le fait il n'y a qu'une réalité, le mouvement ; mais cette réalité unique peut être considérée à deux points de vue : En tant qu'elle affecte le sujet qui la subit, elle s'appelle *passion* ; en tant qu'elle dépend de l'agent qui la produit, elle s'appelle *action*. Or les catégories ne sont pas l'expression directe des choses de la nature, mais les schèmes logiques d'après lesquels nous les concevons. *Action* et *passion* désignent donc deux prédicaments distincts. Aussi, après avoir dit : « Actio et passio conveniunt in una substantia motus », saint Thomas ajoute aussitôt : « differunt tamen secundum habitudines diversas » (2).

(1) Cfr. S. Thomas, 1a, q. 28, a. 3, ad 1 ; q. 45, a. 2. ad 2 ; 2a 2ae, q. 90. a. 3, c.

(2) On a pu admirer déjà avec quelle finesse d'analyse Aristote a démêlé les idées de mouvement, d'action et de passion (184-189).

Saint Thomas écrit à son tour : " Solet dubium esse apud quosdam, utrum motus sit in movente, aut in mobili... Sed manifestum est quod actus cujuslibet est in eo cujus est actus ; actus autem motus est in mobili, cum sit actus mobilis, causatus tamen in eo a movente. „

Le moteur comme tel, l'agent comme tel, n'est pas en puissance mais en acte ; comme tel il n'est donc pas en mouvement, ce n'est pas en lui que se passe l'action.

" Omne agens agit inquantum est actu ; sicut actu homo facit ex homine in potentia hominem actu ; unde.... cum motus sit actus existentis in potentia, sequitur quod motus non sit alicujus inquantum est movens sed inquantum est mobile. „ In *Phys.* III, lect. 4.

Bien que le mouvement soit, dans la nature, une réalité unique, les *concepts* d'action et de passion sont néanmoins différents.

" Idem actus secundum rem est duorum secundum diversam rationem : agentis quidem, secundum quod est ab eo, patientis autem, secundum quod est in ipso... Ex eo quod actio et passio sunt unus motus, non sequitur quod actio et passio, vel doctio et doctrina sint idem ; sed quod motus, cui inest utrumque eorum, sit idem. Qui quidem motus secundum unam

La théorie du mouvement, de la passion et de l'action, telle que nous venons de l'exposer d'après Aristote, est-elle absolue ?

Non, elle ne peut être généralisée que moyennant un double correctif.

**226. La théorie aristotélicienne du mouvement et de l'action est-elle universellement applicable ?** — La théorie aristotélicienne du mouvement, de la passion et de l'action est tirée de l'analyse du mouvement corporel. Or la production de ce mouvement est une action « *transitive* » : l'agent y est un corps autre que le patient ; de plus, l'action provoque, de la part du patient, une réaction égale à l'action. Lorsque le « mouvement » est une opération vitale, donc *immanente*, comment ces notions se vérifient-elles ?

Puis, les causes secondes n'agissent que sur une matière, dans l'acception soit physique soit métaphysique du mot. Le changement de cette matière est un « mouvement ». Or l'action de la cause première n'exige pas nécessairement un sujet matériel. Qu'est-ce qu'une action qui n'est pas un mouvement ? Qu'est l'action considérée dans toute sa généralité, en tant qu'elle est applicable, à la fois, à l'efficience d'un mouvement et à la création ?

**227. En quel sens l'action immanente est un mouvement.** — Les opérations des corps vivants sont *transitives* en ce sens, qu'elles s'exercent par des organes qui agissent sur d'autres organes : elles ne sont immanentes que par rapport

rationem est actio, et secundum aliam rationem est passio; alterum enim est secundum rationem esse actum hujus, ut *in hoc*, et esse actum hujus, ut *ab hoc*. motus autem dicitur actio secundum quod est actus agentis, ut ab hoc ; dicitur autem passio secundum quod est actus patientis, ut in hoc. Et sic patet quod licet motus sit idem moventis et moti, propter hoc quod abstrahit ab utraque ratione : tamen actio et passio differunt propter hoc, quod has diversas rationes in sua significatione includunt. » In *Phys.* III, lect. 5.

au sujet organisé, envisagé dans son entièreté. Leurs échanges d'activité sont régis par la loi de l'égalité de l'action et de la réaction. La théorie du mouvement est donc applicable aux corps organisés aussi bien qu'aux corps bruts.

La vie psychique et même la vie intellective réalisent aussi, sauf certaines réserves, la notion essentielle du « mouvement ».

La cognition est un mouvement. En effet, sous l'influence de l'excitant, la puissance cognoscitive subit une excitation ou détermination cognitionnelle : cette excitation, considérée dans le sujet où elle réside, est une *passion ;* considérée par rapport à l'excitant, elle est *action ;* la mise en acte de la puissance cognoscitive par la détermination cognitionnelle est une *évolution*, un « mouvement ».

Mais voici la réserve : la cognition ne réagit pas sur l'excitant, elle aboutit, au contraire, au perfectionnement du connaisseur, elle est *immanente*.

L'appétition est un mouvement. En effet, sous l'influence de la présentation d'un bien appétible, la puissance appétitive subit une inclination : celle-ci, considérée dans la puissance qui la reçoit, est une *passion ;* considérée par rapport à la cause finale vers laquelle elle tend, elle est une sorte d'*action* (1) ; la mise en acte de la puissance appétitive par la cause finale est une *évolution*, un « mouvement ».

Mais, encore une fois, l'appétition ne modifie pas le bien qui la fait naître, elle se consomme dans le sujet et le perfectionne, elle est *immanente*.

Cette immanence distingue l'appétition et la cognition, des mouvements corporels ; mais, à part cette réserve, l'analyse psychologique démêle dans les manifestations de

(1) Nous verrons plus loin quelle est l'influence de la cause finale sur les puissances volitives.

la vie intellective ou sensitive une mise en acte, une passion, une action, donc les éléments du « mouvement » (1).

**228. L'action créatrice.** — L'action créatrice n'a pas pour terme un « mouvement » : car le mouvement est l'actuation d'un sujet en puissance ; or, avant d'être créée, la chose à créer n'est rien, elle ne peut donc être le sujet d'une actuation.

Donc la création, considérée dans la chose créée, — la *création passive* — n'est pas une mutation subie, une passion : le verbe *être créé* exprime une simple *dépendance d'origine*.

La création, considérée du côté de la cause créatrice — *création active* — n'est pas une mutation active ; *créer*

(1) Nous croyons utile d'intercaler ici une note relative au double sens que le péripatétisme scolastique attache aux expressions *puissance passive* et *puissance active*.

La *puissance* désigne un *sujet perfectible* ou un *principe d'opération* (189).

En tant que sujet perfectible, la puissance est *passive*, ou mieux, *réceptive, subjective ;* entendue en ce sens, elle n'agit pas, elle reçoit.

Comme principe d'action elle est intrinsèquement complète, ou intrinsèquement incomplète. La puissance opérative intrinsèquement incomplète s'appelle aussi puissance *passive*, non en ce sens qu'elle serait et demeurerait inactive, mais en ce sens qu'un complément intrinsèque lui est nécessaire pour la déterminer à l'action. La puissance *passive* a donc deux significations distinctes : elle désigne soit un sujet perfectible, soit une puissance intrinsèquement incomplète. Il y aurait avantage, pour éviter toute confusion, à donner au sujet perfectible le nom de *puissance réceptive*, exclusivement, et de réserver le nom de puissance *passive* à la puissance opérative intrinsèquement incomplète.

Aux deux acceptions de la puissance *passive* s'opposent deux acceptions corrélatives de la *puissance active*.

La *puissance active* peut désigner tout principe d'efficience, qui fait passer de la puissance à l'acte une puissance réceptive ; ou la *puissance active* peut désigner une puissance opérative intrinsèquement complète, par opposition à la puissance opérative passive.

Les deux facultés qui contribuent à la formation de la pensée, le νοῦς δυναμικός et le νοῦς ποιητικός d'Aristote, sont deux spécimens typiques de puissances opératives, l'une passive, l'autre active. Cfr. *Psychologie*, 5e éd., pp. 356-361 ; 369-378.

exprime une efficience qui a pour terme *le devenir d'une substance* (1).

Qu'est-ce donc que l'*action*, lorsqu'on la considère dans toute sa généralité ?

**229. L'action en général.** — L'action, l'efficience, qu'est-elle, en quoi consiste-t-elle ?

Est-ce une sorte d'écoulement de la cause dans l'effet ?

Évidemment non.

Lorsque nous voulons nous élever à une conception métaphysique, nous nous raccrochons à une image sensible, et nous nous persuadons volontiers, que la netteté de la première répond à la facilité, avec laquelle nous nous figurons la seconde. Il faut se défier de cette illusion. Puisque l'action, même corporelle, ne modifie point l'agent, la causalité efficiente ne peut consister dans un influx physique, qui passerait de la cause dans l'effet.

Consiste-t-elle dans une sorte de communication par contact ?

Certes, l'exercice de la causalité efficiente d'un corps sur

(1) " Creatio non est mutatio, nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius. Nam quandoque quidem est idem ens actu aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cujus subjectum est materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rei, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum; sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse. Sed cum actio et passio conveniant in una substantia motus, et differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur in 3 Physicorum (text. 20 et 21), oportet quod subtracto motu, non remaneant nisi diversae habitudines in creante et creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est, q. 13, art. 1, creatio significatur per modum mutationis; et propter hoc dicitur quod creare est ex nihilo aliquid facere; quamvis facere et fieri magis in hoc conveniant quam mutare et mutari; quia facere et fieri important habitudinem causae ad effectum et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti. „ SAINT THOMAS, *Summ. Theol.* 1a, q. 45, art. 2, ad 2.

un autre demande le contact et plus le contact est intime, plus l'échange d'actions est intense.

Mais le contact n'est pas l'action. Il est la condition *sine qua non* de l'action, il n'en est pas la raison formelle.

Que savons-nous donc de l'action ?

Interrogeons le sens intime et la conscience.

Nous nous sentons regarder, écouter, palper ; nous imaginons une composition littéraire, nous édifions une argumentation, nous élaborons un plan de conduite et nous avons conscience de faire des efforts d'imagination, d'argumenter, de combiner un plan ; en un mot, nous avons conscience que nous agissons (1). Qu'est cet *agir ?*

Un caractère est commun à ces formes diverses d'activité : *une chose qui n'était pas, est ;* par le fait de notre intervention, elle *devient*. Faire qu'une chose qui n'était pas soit, devienne, c'est agir. Le devenir est le terme formel de l'efficience. La conscience de ce *devenir* est celle de la causalité efficiente (2).

L'efficience, ainsi comprise, est applicable même à la création, suivant ce mot de saint Thomas : « Remoto motu actio nihil aliud importat, quam ordinem originis secundum quod a causa aliqua procedit » (3).

(1) On a eu tort, observe justement M. de Vorges, de ne chercher le type de l'activité que dans la volition. Cousin, qui a commis cette méprise, s'exposait par là à ne pas distinguer suffisamment le caractère spécial de la volonté du caractère général d'activité. Il a donné occasion de ne considérer la causalité physique que comme une volonté obscurcie et diminuée. Cfr. Domet de Vorges, *Cause efficiente et cause finale*, p. 39.

(2) La conscience de la causalité interne soulève plusieurs difficultés. Nous les rencontrerons en Critériologie spéciale ; ici leur solution serait forcément incomplète et constituerait un hors-d'œuvre. Cfr. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, B. 1, Kap. II, §§ 6 u. 8. Berlin, 1896. William James, *Principles of Psychology*, vol. I, ch. XI. and vol. II, ch. XXVI. Noël, *La Conscience du libre arbitre*, pp. 228 et suiv. Louvain, 1899.

(3) *Summ. Theol.* Iª, q. 41, art. 1, ad 2.

**230. L'occasionnalisme : ses origines historiques ; sa signification (1).** — L'occasionnalisme se rattache directement à la physique de Descartes, indirectement à sa théodicée.

La matière a pour essence l'étendue ; il faut lui refuser tout ce qui ne se déduit pas de l'étendue. Or l'étendue rend la matière *passivement* divisible, *sujette* aux impulsions motrices extérieures, mais elle ne lui confère *aucun principe interne d'action*. Aussi le mouvement n'est pas, à proprement parler, produit par les corps ; il réside en eux, passe de l'un à l'autre, mais a été totalement communiqué au monde, dès l'origine, par le Créateur et lui est conservé par sa Providence. La passivité de la matière est donc une thèse fondamentale de la physique cartésienne. Malebranche ne songe pas à la contester. Elle est pour lui un point de départ (2).

En théodicée, Descartes s'était contenté d'asseoir sur des preuves qu'il croyait originales et inébranlables, l'existence de l'Être parfait. Sur les rapports entre Dieu et le monde, il était peu explicite. L'action créatrice a-t-elle eu un motif, un dessein ? L'univers est-il limité en étendue et en durée, ou bien participe-t-il en quelque manière à l'infinité du Créateur ? Descartes n'aimait pas à être pressé sur ces problèmes délicats, et lorsque la reine Christine,

(1) Cette erreur n'était pas inconnue au moyen âge, car saint Thomas la rencontre en plus d'un endroit de ses écrits, notamment dans sa *Somme contre les Gentils*, III, 69. Un des plus chauds partisans des idées cartésiennes, Arnold Geulinckx, antérieur à Malebranche, avait déjà formulé en termes très explicites les données essentielles de l'occasionnalisme. Cfr. De San, *Cosmologia*, p. 317 ; Monchamp, *Hist. du cartésianisme en Belgique*, ch. XII, § 6 et alibi passim.

(2) " Plane profiteor, me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem, quam geometrae quantitatem vocant... ac nihil plane in ipsa considerare praeter istas divisiones, figuras et motus ; nihilque de ipsis ut verum admittere, quod non ex communibus illis notionibus, de quarum veritate nec possumus dubitare, evidenter deducatur. „ Descartes, *Princip. philos.*, II, 64. Cfr. Mercier, *Origines de la psychologie contemporaine*, ch. I, art. II.

qui voulait tout savoir, l'accablait de ses questions importunes, il lui répondait vaguement.

Puis, il y avait à la base de la théodicée cartésienne un principe aussi hardi qu'étrange. Selon Descartes, la volonté divine, qui a produit le monde, n'était liée par aucune règle objective : « Il n'y a, ni ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui ne dépende de la volonté de Dieu » (29).

Ces lacunes et ces hardiesses préoccupaient Malebranche. Il devait à saint Augustin sa première formation philosophique et cherchait naturellement à mettre d'accord ses deux maîtres : Dieu n'est-il pas l'Être sage par excellence, se demandait-il ; comment savons-nous qu'il existe un Dieu, et pourquoi pensons-nous à lui, sinon parce que nous avons des idées, des idées absolues, l'idée de la justice éternelle, de la beauté sans mélange, de la parfaite bonté? Or il est inadmissible que Celui qui est le type même de la justice, de la beauté, de la vérité, ait agi sans autre règle que sa volonté, c'est-à-dire au hasard. Dieu sans doute est tout-puissant et libre ; mais sa toute-puissance est réglée par sa sagesse ; celle-ci doit être empreinte dans ses œuvres.

Comment l'est-elle ? Quelle *fin*, quels *moyens* sont dignes de la sagesse divine ?

Dieu a dû créer pour sa gloire : sa gloire réside dans la manifestation de ses perfections infinies. Même, à vrai dire, une *fin* infinie est seule digne du Créateur. Aussi, Dieu pouvait ne pas créer, mais dès qu'Il se décidait à créer, Il devait vouloir comme couronnement de son œuvre l'union d'une Personne divine avec une nature finie.

" Dieu a fait l'Univers pour sa gloire ; Il trouve sa gloire, il a de la complaisance dans un ouvrage qui exprime en quelque manière ses excellentes qualités... Cependant, cette seule gloire ne peut être un motif suffisant de faire agir Dieu, s'il ne trouve le secret de rendre divin son ouvrage, et de le proportionner à son action qui est divine... Ce secret c'est l'union d'une personne divine... Quoique l'homme n'eût point péché, une personne divine

n'aurait pas laissé de s'unir à l'univers pour le sanctifier, pour le tirer de son état profane, pour le rendre divin, pour lui donner une dignité infinie, afin que Dieu, qui ne peut agir que pour sa gloire, en reçût une qui répondît parfaitement à son action... Oui, assurément, l'incarnation du Verbe est le premier et le principal des desseins de Dieu : c'est ce qui justifie sa conduite ; c'est, si je ne me trompe, le seul dénoûment de mille et mille difficultés, de mille et mille contradictions apparentes... Tirez-vous de ces difficultés sans le secours de l'Homme-Dieu, sans admettre de médiateur, sans concevoir que Dieu a eu principalement en vue l'incarnation de son fils. Je vous en défie avec tous les principes de la meilleure philosophie „ (1).

Les *moyens* choisis par Dieu doivent être dignes de Lui. Il veut que sa conduite aussi bien que son ouvrage portent le caractère de ses attributs. Ici, observe Malebranche, le principe général c'est que les causes agissent selon ce qu'elles sont. Un autre principe lui a été légué par Descartes : « La nature agit toujours par les moyens les plus faciles et les plus simples. » Ces deux principes inspirent l'argumentation que l'on va lire :

“ Non content que l'univers l'honore par son excellence et sa beauté, Dieu veut que ses voies le glorifient par leur simplicité, leur fécondité, leur universalité, leur uniformité, par tous les caractères qui expriment les qualités qu'Il se glorifie de posséder „ (2).

Or, seule la volonté divine possède l'efficace souveraine capable de faire régner dans le monde des lois absolument générales, invariables, simples, fécondes.

Aussi Dieu seul est cause.

Pourquoi encore Dieu est-il seul cause ? Pourquoi peut-il seul être cause ?

“ Une cause véritable, écrit-il, est une cause, entre laquelle et son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire : c'est ainsi que

(1) *Entretiens sur la métaphysique*, 9e entr. Cfr. Saisset, *Précurseurs et disciples de Descartes : Malebranche.*

(2) *Ibid.* Cfr. H. Joly, *Malebranche*, pp. 93 et suiv. Paris, Alcan, 1901.

je l'entends. Or il n'y a que l'être infiniment parfait entre la volonté duquel et les effets l'esprit aperçoive une liaison nécessaire. Il n'y a donc que Dieu qui soit véritable cause, et il semble même qu'il y ait contradiction à dire que les hommes puissent l'être „ (1).

(D'ailleurs) Dieu n'a pas besoin d'instruments pour agir, il suffit qu'il veuille afin qu'une chose soit, parce qu'il y a contradiction qu'il veuille et que ce qu'il veut ne soit pas „.

Il y a une sorte d'idolâtrie à attribuer une causalité proprement dite aux causes secondes :

" Car si l'on vient à considérer attentivement l'idée que l'on a de cause ou de puissance d'agir, on ne peut douter que cette idée ne présente quelque chose de divin. Car l'idée d'une puissance souveraine est l'idée de la souveraine divinité, et l'idée d'une puissance subalterne est l'idée d'une divinité inférieure, mais d'une véritable divinité selon la pensée des païens... De plus, il est difficile de se persuader que l'on ne doive ni craindre, ni aimer de véritables puissances ; des êtres qui peuvent agir sur nous, qui peuvent nous punir par quelque douleur, ou nous récompenser par quelque plaisir. Et comme l'amour et la crainte sont la véritable adoration, il est encore difficile de se persuader qu'on ne doive pas les adorer. Tout ce qui peut agir sur nous, comme cause véritable et réelle, est nécessairement au-dessus de nous, selon saint Augustin et selon la raison... De sorte que, si l'on suppose cette fausse opinion des philosophes et que nous tâchons ici de détruire, que les corps qui nous environnent sont les véritables causes des plaisirs et des maux que nous sentons, la raison semble en quelque sorte justifier une religion semblable à celle des païens „ (2).

A ces considérations les unes *a priori*, les autres extrinsèques, Malebranche ajoute une *preuve d'induction*. Ni les corps ni les esprits, écrit-il, ne sont causes de mouvements. Les corps ne sont pas causes de mouvements, car ils sont inertes. Les esprits ne sont pas causes véritables de quoi que ce soit ; la volonté, par exemple, n'est pas cause du

(1) *De la recherche de la vérité*, Liv. 6me, 2e partie, ch. III.
(2) *Ibid.*

mouvement de mon bras, car « il n'y a point d'homme qui sache seulement ce qu'il faut faire pour remuer un de ses doigts par le moyen des esprits animaux ».

En résumé :

" Il n'y a qu'une vraie cause, parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu ; la nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu ; toutes les causes *naturelles* ne sont point de véritables causes, mais seulement des causes *occasionnelles*, qui n'agissent que par la force et l'efficace de la volonté de Dieu „ (1).

De ces prémisses, il semblait que Malebranche dût conclure à la négation de *toute* efficience des causes secondes ; et, de fait, en de nombreux endroits de ses œuvres, l'impossibilité d'une efficience autre que celle de Dieu est nettement affirmée.

Mais le pieux oratorien entend sauvegarder le libre arbitre. Or l'acte libre n'est-il pas nécessairement au pouvoir de celui qui l'accomplit ?

Malebranche essaie de se soustraire à la difficulté au moyen d'une distinction : L'action de la volonté humaine n'a point d'efficacité au dehors, dit-il, mais en tant qu'elle est l'exercice d'une activité immanente elle appartient à l'agent libre (2).

Tels sont le caractère, les preuves, les limites de l'occasionnalisme.

Faisons-en la critique.

(1) *Ouv. cit.* Cfr. *Éclaircissements sur le traité de la nature et de la grâce*, 1er éclaircissement.

(2) " J'ai toujours soutenu, écrit-il, que l'âme était l'unique cause de ses actes, c'est-à-dire, de ses déterminations libres ou de ses actes bons ou mauvais... J'ai toujours soutenu que l'âme était active, mais que ses actes ne produisaient rien de physique. „ *Réflexions sur la prémotion physique.* Et ailleurs : " Je crois que la volonté est une *puissance active*, qu'elle a un véritable pouvoir de se déterminer ; mais son action est *immanente;* c'est une action qui ne produit rien par son efficace propre, pas même le mouvement de son bras. „ *Réponse à la 3e lettre d'Arnauld.*

**231. Critique de l'occasionnalisme. Preuve de la causalité efficiente de la créature.** — *Premier argument, tiré du témoignage de la conscience.* — Lorsque je considère en moi l'exercice de mon activité — la formation d'une pensée, la naissance d'un vouloir — je ne suis pas seulement témoin d'un fait accompli qui succède à l'absence de ce même fait, mais j'assiste au *devenir* du fait et j'ai conscience que ce devenir est et demeure sous ma dépendance jusqu'à son entier accomplissement (229). Quelle autre preuve veut-on de mon pouvoir causal? Si la contradictoire de l'occasionnalisme est vraie — il est tout au moins permis de supposer qu'elle le soit — imagine-t-on une preuve meilleure de sa vérité ?

Sans doute, la conscience ne me renseigne immédiatement que mon activité *interne* ; mais le fait que je suis cause, au moins d'une manière immanente, prouve, en premier lieu, que l'action effective de la créature n'est pas absolument incompatible avec la perfection du Créateur et ne sort pas de la compétence d'un être fini.

En second lieu, le fait que l'apparition de certains effets extérieurs est en corrélation constante avec certains actes intérieurs ne prouve-t-il pas que ceux-ci sont causes de ceux-là ? Je veux remuer le bras, il remue ; je veux qu'il demeure immobile, il ne remue pas ; je veux qu'il exécute un mouvement plus fort ou plus faible, l'intensité du mouvement suit les ordres de ma volonté. N'est-ce pas la preuve inductive complète de notre action effective sur le monde extérieur ? (1)

*Second argument, tiré de la considération de la sagesse de Dieu.* — La métaphysique de Malebranche est en très grande partie déductive : elle part de la contemplation des attributs divins et en déduit *a priori* le rôle nécessaire de la Providence dans le gouvernement de ses œuvres. Or, considérons la création à ce point de vue.

(1) *Logique*, nos 103 et 106.

Quelle variété admirable dans la nature ! Que de types divers, que de propriétés, que de mélanges et de combinaisons de ces propriétés entre elles ! Dans un même organisme, par exemple, combien d'organes divers adaptés à des fonctions spéciales ! Et quelle diversité parmi les organismes !

Or ces richesses de la nature ont leur raison d'être, si les créatures coopèrent effectivement, par leurs forces *propres*, à l'ordre général.

Mais si les créatures ne jouent pas un rôle effectif, spécial à chacune d'elles, n'eût-il pas autant valu leur donner à toutes une structure uniforme, des conditions d'activité identiques ? Les richesses de la nature seraient donc sans but et dès lors, loin de manifester la sagesse, la puissance et la bonté de Dieu, elles témoigneraient plutôt d'une prodigalité insensée.

*Troisième argument, tiré des conséquences du système.* — 1° *La confusion des deux ordres, naturel et surnaturel*, est une première conséquence du système de Malebranche. Il est vrai qu'elle touche à la théologie plutôt qu'à la philosophie. Si l'incarnation du Verbe entrait nécessairement dans les desseins du Créateur ; si l'analyse des attributs divins démontrait rigoureusement sa réalisation, elle ne serait pas *surnaturelle*, au sens théologique du mot, car la théologie appelle *surnaturel* ce qui dépasse absolument les exigences légitimes et les forces de toute créature.

Nous croyons et nous aimons à proclamer que l'incarnation du Verbe de Dieu donne seule le dernier mot de l'ordre établi, suivant cette parole de saint Paul : « Omnia vestra sunt, sive praesentia sive futura : vos autem Christi, Christus autem Dei ». Mais l'ordre qu'il a plu à Dieu d'établir n'était pas essentiel à la création. L'on constate aujourd'hui son existence, mais aucune considération naturelle ne permet d'affirmer sa nécessité.

2° *L'occasionnalisme mène à l'idéalisme*, c'est-à-dire à l'incognoscibilité du monde extérieur. Malebranche est en aveu sur ce point. Il écrit :

" Dieu ne parle à l'esprit, et ne l'oblige à croire qu'en deux manières : par l'évidence et par la foi. Je demeure d'accord que la foi oblige à croire qu'il y a des corps ; mais, pour l'évidence, il me semble qu'elle n'est point entière, et que nous ne sommes point invinciblement portés à croire qu'il y ait quelqu'autre chose que Dieu et notre esprit. „

Il ne suffirait pas, ajoute-t-il, de se réclamer avec Descartes de la sagesse et de la bonté de Dieu.

" Car enfin, Dieu ne nous pousse point invinciblement à admettre l'existence des corps. C'est par un acte libre, et par conséquent sujet à l'erreur, que nous y consentons : car nous le croyons parce que nous le voulons librement, et non parce que nous le voyons avec évidence.

„ Certainement, conclut-il, il n'y a que la foi qui puisse nous convaincre qu'il y a effectivement des corps. On ne peut avoir de démonstration exacte de l'existence d'un autre être que de celui qui est nécessaire. Et si l'on y prend garde de près, on verra bien qu'il n'est pas même possible de connaître avec une entière évidence, si Dieu est ou n'est pas véritablement créateur du monde matériel et sensible : car une telle évidence ne se rencontre que dans les rapports nécessaires, et il n'y a point de rapport nécessaire entre Dieu et un tel monde. Il a pu ne le pas créer, et s'il l'a fait, c'est qu'il l'a voulu, et qu'il l'a voulu librement „ (1).

En réalité, la preuve de l'existence d'un monde extérieur se confond avec celle de l'existence de causes actives dont le moi subit l'action (2).

3° *L'occasionnalisme met en péril le libre arbitre*. Malebranche ne nie point explicitement la liberté, au contraire, il la défend. Il dit, en effet, que si Dieu fait en nous tout ce qui est action physique, il ne fait pas notre consentement ; il nous appartient de créer en nous — par l'attention,

(1) *Recherche de la vérité*, 6me éclaircissement.
(2) Voir Mercier, *Critériologie générale*, no 134.

« prière naturelle » de l'âme, par la prière de la foi et par divers moyens indirects — des états favorables à l'exercice de la liberté.

Fort bien. Mais ces états favorables, en sommes-nous les auteurs responsables ? Alors il semble que nous devions en être les causes efficientes.

Ou n'en sommes-nous que les causes occasionnelles ? Dans ce cas, il est difficile de soutenir que nous en sommes les auteurs responsables, les agents véritablement libres.

4° *L'occasionnalisme met en péril la distinction entre les créatures et un Dieu personnel.* En effet, poussons à ses conséquences ce principe fondamental de Malebranche : *Dieu ne fait rien d'inutile.* L'être qui n'agit point, à quoi sert-il ? L'action et le pouvoir d'action ne donnent-ils pas la mesure de l'être ? Dès lors, si Dieu est le seul principe d'action de l'univers, n'en est-il pas aussi la seule substance et les choses que sont-elles sinon l'efflorescence de la substance divine ?

De fait, l'histoire atteste que plusieurs auteurs ont abouti au monisme en parcourant les étapes suivantes : Ils ne s'expliquent pas l'échange d'actions de deux substances, ils le déclarent impossible et le nient ; une substance inactive n'a point de raison d'être, ils la suppriment et l'absorbent dans la substance unique, l'être en général (1).

**232. Critique des principaux arguments de Malebranche.** — 1° Sans doute l'univers doit manifester les perfections divines ; « les causes agissent selon ce qu'elles sont ». Mais Dieu ne peut faire l'impossible. Or il est impossible qu'un univers créé soit infini, que les lois qui le régissent soient une expression adéquate de la perfection infinie. L'univers n'est et ne peut être qu'une manifestation *analogique* des attributs divins. A une manifestation de ce genre les causes créées sont capables de coopérer effectivement.

(1) Cf. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, B. I, Kap. II. § 6.

2° Dieu emploie les causes secondes comme *instruments*, non par nécessité mais par sagesse et par bonté.

La cause instrumentale, étant *essentiellement subordonnée* à la cause principale, ne porte aucune atteinte à la souveraineté de l'Être suprême. Dieu demeure toujours libre d'appliquer ou de ne pas appliquer la cause seconde à son acte naturel. En conséquence, il serait contradictoire de dire que, entre une cause efficiente créée et son effet, il y a un lien de consécution *absolument* nécessaire ; ce lien n'est que *conditionnellement* nécessaire : lorsque la cause instrumentale est appliquée à l'acte, l'effet suit nécessairement.

3° Dans sa preuve d'induction, Malebranche confond l'activité corporelle avec l'activité immanente ou spontanée. Les corps ne se meuvent pas eux-mêmes — ils sont « inertes » — mais ils sont mis effectivement en mouvement par d'autres corps et mettent eux-mêmes d'autres corps en mouvement.

L'homme est doué d'une âme spirituelle, il ne s'ensuit pas que tous ses actes procèdent *de facultés spirituelles*, c'est-à-dire avec conscience du but, des moyens, de la proportion entre ceux-ci et celui-là. Les fonctions de l'organisme humain ont pour principe premier une cause douée d'intelligence, mais ne s'accomplissent pas avec intelligence.

Enfin, Malebranche confond le *fait* de l'activité en exercice, — fait que la conscience aperçoit, — avec l'*essence du processus causal* que la métaphysique cherche à comprendre.

Nous avons analysé le « mouvement », étudié l'efficience, établi l'existence de causes efficientes. Terminons ce chapitre par l'énoncé du principe qui régit l'efficience.

**233. Le principe de causalité.** — Le principe de causalité est souvent énoncé en ces termes : *Il n'y a pas d'effet sans cause*. Cet énoncé est une tautologie (1).

(1) *Critériologie générale*, n° 111.

La formule proposée par Kant : *Ce qui arrive à l'existence demande une cause* est préférable, mais n'est pas à l'abri de tout reproche (1).

Les hommes de science attachent souvent au principe de causalité la signification d'une loi physique générale : Aucune *manifestation corporelle*, mécanique, physique ou chimique *ne se produit sans l'influence d'une cause efficiente corporelle :* Un être vivant ne peut naître s'il n'est engendré par un être vivant antérieur ; une combinaison d'acide chlorhydrique est impossible si l'on ne suppose en présence un volume d'hydrogène et un volume de chlore et une cause efficiente, qui provoque leur combinaison.

Le principe, ainsi entendu, est applicable au monde physique seul, car les *premiers* agents corporels tiennent leur origine, non d'une cause efficiente *corporelle*, mais d'une action créatrice de Dieu.

Dans sa signification *métaphysique*, le principe de causalité a pour sujet, non le changement que produisent les causes secondes, mais l'*existence* des êtres contingents : L'être existant, auquel l'existence n'est pas essentielle, existe en vertu d'une action extérieure. Dans cette acception, le principe est analytique (2).

## § 3

### LA CAUSE FINALE

**234. Introduction générale au problème des causes finales.** — Lorsqu'un « mouvement » — changement accidentel ou transformation substantielle — a lieu dans la nature, un sujet — cause matérielle — acquiert ou perd une perfection — cause formelle — sous l'action d'une cause efficiente.

(1) *Critériologie générale*, nº 111, III.
(2) *Ibid.*

Cette conclusion générale, nous la considérons comme acquise. Elle n'est d'ailleurs pas contestée par les philosophes mécanicistes avec lesquels nous entrons en discussion.

Mais les trois causes mentionnées, nécessaires à la production du « mouvement », y sont-elles suffisantes ? Les mécanicistes disent oui ; les finalistes disent non.

D'après les finalistes, le cours général de la nature réclame, non seulement une matière dans laquelle les changements s'accomplissent, des formes qui s'y succèdent, des causes efficientes qui les y produisent, mais, en outre, des causes finales.

**285. Le problème des causes finales. La thèse finaliste.** — Le problème des causes finales a été énoncé sous cette forme pittoresque : L'oiseau a des ailes et il vole. Vole-t-il parce qu'il a des ailes ? Ou a-t-il des ailes pour voler ?

Dans la première alternative, les ailes sont des causes efficientes, le vol est le résultat de leur action.

Dans la seconde, les ailes sont un moyen ; le vol est un but.

Cette formule du problème n'est pas heureuse : elle fait croire que les causes efficientes et les causes finales s'excluent, qu'il faut opter pour les unes ou pour les autres. Or, les partisans des causes finales admettent, comme les mécanicistes, que l'évolution de la nature est l'effet de causes actives ; mais ils pensent que, pour déterminer celles-ci à produire leur œuvre, il faut, en outre, des causes finales.

Au surplus, la question de savoir jusqu'où s'étend l'influence des causes finales est secondaire. La thèse essentielle est qu'*il y a des causes finales*.

La même pensée peut être exprimée sous cette forme : *Il y a de la finalité* dans l'univers. La *finalité* désigne l'effet immédiat de la cause finale.

Aucun finaliste, d'ailleurs, n'a la prétention de préciser,

en chaque cas particulier, *quelle* cause finale est en jeu, *quelle* est son influence, *jusqu'où* s'étend sa finalité.

Lorsque le mécaniciste affirme qu'il y a des lois dans le monde, veut-il dire qu'il les connaît toutes et chacune d'elles ? Le biologiste distingue la matière brute de la matière vivante ; se croit-il capable de discerner toujours à coup sûr celle-ci de celle-là ? Évidemment non. De même, lorsque le finaliste admet qu'il y a de la finalité dans le monde, il ne s'engage pas à démêler toutes ses influences particulières.

Mais les finalistes ne sont pas tous d'accord sur le *caractère* de la finalité, que l'univers réalise.

**236. Deux conceptions finalistes.** — Selon les uns — Descartes, Leibniz, les Éclectiques français — la finalité est *extrinsèque* ; selon les autres — Aristote, saint Thomas — elle est avant tout *intrinsèque*, *immanente*.

Une vue même superficielle de l'univers y fait, en effet, remarquer tout de suite de nombreux rapports dont l'utilité est incontestable : il est naturel de penser que ces rapports sont voulus.

La composition de la force tangentielle et de la force d'attraction qui règle le mouvement des corps célestes ; le mélange des éléments gazeux qui forment notre atmosphère, et dont la proportion rend possible, sous tous les climats, la vie des organismes ; les relations de distance et de position entre notre globe et la chaleur solaire, qui assurent la conservation et le développement des êtres organisés ; les combinaisons d'éléments qui forment nos composés chimiques et les mettent à la disposition des substances vivantes ; la superbe hiérarchie des espèces au sein d'un même règne ; l'infinie variété des instincts qui ont toujours pour effet d'assurer la conservation et le bien-être de l'individu ou de l'espèce ; l'interdépendance du règne végétal et du règne animal ; enfin, d'une façon générale, cette nature

inférieure que l'industrie humaine met si ingénieusement à profit : toutes ces choses sont *utiles ;* elles sont disposées comme elles le seraient si elles avaient été choisies à titre de moyens pour réaliser des fins déterminées.

De fait, les finalistes considèrent que les divers groupes d'êtres sont faits les uns pour les autres et concluent que l'Auteur de la nature a établi entre eux des rapports de finalité.

Tous les êtres, d'ailleurs, ajoutent-ils, manifestent dans leur ensemble une harmonie voulue par leur Auteur commun.

Ces rapports de finalité qui existent entre les divers êtres de la création ; ceux qui existent — ou du moins sont supposés exister — entre les parties de l'univers et le tout, sont *extérieurs* aux êtres que les réalisent.

Mais la doctrine de la finalité extrinsèque ne résout pas ou résout négativement, à la façon des mécanicistes, un problème antérieur, plus fondamental : Comment l'Auteur de la nature a-t-il réalisé ses fins extrinsèques ? Est-ce au moyen de causes efficientes exclusivement ? S'est-il contenté d'imprimer à celles-ci une impulsion initiale, et les a-t-il abandonnées ensuite au hasard des rencontres que leur nombre ou leurs positions relatives pourraient amener ? Ou a-t-il déposé au sein même des êtres de la nature un principe *interne* de finalité ?

D'après Aristote et saint Thomas, cette seconde alternative est vérifiée : Chaque substance possède un principe interne de finalité, grâce auquel elle réalise une fin qui lui est propre et fait servir à cette fin les forces qui émanent d'elle.

Or, tandis que les êtres réalisent ainsi chacun leur fin propre, leurs actions mutuelles s'adaptent à des buts *extérieurs* et réalisent une harmonie générale qu'ils ne paraissaient pas poursuivre et que, de fait, ils ne poursuivaient pas immédiatement.

D'après cette conception téléologique, l'harmonie de l'ensemble *résulte* de dispositions internes spéciales aux éléments ; *la finalité extrinsèque est postérieure aux tendances intrinsèques* des substances individuelles (1).

En résumé, le *mécanicisme* nie les causes finales, la *philosophie téléologique* les affirme : Pour certains finalistes, la finalité de la nature est purement *extrinsèque ;* selon nous, elle est, avant tout, *intrinsèque*, *immanente ;* les relations de finalité *extrinsèque* qui se manifestent entre les diverses parties de l'ordre général du monde, sont le résultat de cette finalité interne, plus fondamentale, des éléments.

Le *mécanicisme* est représenté par les positivistes ou les matérialistes de tous les âges ; la doctrine de la finalité *extrinsèque* est soutenue par les philosophes spiritualistes des écoles Cartésienne et Leibnizienne ; la doctrine de la finalité *immanente* est celle d'Aristote et de saint Thomas.

Avant de justifier cette dernière conception de la nature, précisons les notions qui y sont engagées.

**237. Notion de la cause finale. — Finalité volontaire, finalité physique.** — Voici un jeune homme qui, au terme de ses humanités, cherche une profession ; plusieurs carrières sont ouvertes devant lui ; après délibération, il se décide pour la carrière médicale.

Le législateur a déterminé un programme d'études préparatoires à l'exercice de la médecine. En effet, la pratique de l'art médical suppose la connaissance des moyens de guérir ; pour guérir un mal, il faut le connaître ; pour connaître la pathologie — science des déviations des fonctions de l'organisme sain — il faut connaître la physiologie normale, et, par conséquent, l'anatomie. En outre, la science

(1) Aristote, *Met.* V, 17.

des fonctions propres à l'organisme humain est conditionnée par celle, plus générale, de l'être organisé ; celle-ci l'est à son tour par les connaissances physiques et chimiques des corps en général.

Le jeune homme qui veut se rendre apte à exercer l'art médical s'appliquera donc successivement aux sciences physiques et chimiques, à la biologie générale, à l'anatomie et à la physiologie humaine, à la pathologie. Pourquoi ?

Pourquoi ces longues études imposées par le législateur et acceptées par les aspirants à la profession médicale ? Pourquoi ces études plutôt que d'autres ? Pourquoi dans cet ordre ? Pourquoi ?

Parce que l'art de guérir exige cette préparation : L'art de guérir est le *but*, ces études sont le *moyen* qui y conduit.

L'autorité qui préside aux intérêts de la société, veut le but ; parce qu'elle le veut, elle impose aux aspirants à la profession médicale, les moyens qu'il commande.

L'étudiant qui entrevoit dans la carrière médicale un bien, accepte le programme d'études que l'autorité lui impose et s'applique à le suivre.

*Le but est un bien voulu qui, parce qu'il est voulu, détermine la volonté à vouloir un acte ou une série d'actes jugés nécessaires ou utiles à l'obtention du but.*

La fin, dit Aristote, est *ce pour quoi* quelque chose se fait, τὸ οὗ ἕνεκα, *id cujus gratia aliquid fit.*

Le but est une *cause :* non seulement sans la volition du but tels actes déterminés ne se produiraient pas — ceci se vérifierait si le but n'était que condition *sine qua non* — mais, de plus, il a sur l'apparition de certains actes, sur leur qualité, sur leur ordre de succession une *influence positive.*

Donc le but est cause, *cause finale.*

La cause finale, dont jusqu'ici nous avons considéré l'influence, est un bien *connu ;* la finalité dont elle est cause

est dirigée par un jugement; elle est « *elicita* », « *consciente* ».

Or, retrouvons-nous chez nos semblables, chez l'animal, dans le monde physique cette même causalité de la cause finale ?

Oui, nous voyons les actes de nos semblables se produire suivant un ordre déterminé et aboutir à un même effet final. L'effet final était dans leur intention, disons-nous, et pour l'obtenir, ils ont voulu les actes qui ont amené sa réalisation. Pour discerner entre l'homme sain d'esprit et l'idiot ou l'aliéné, nous n'avons même pas d'autre criterium : L'homme dont les actes servent à des fins raisonnables est sain d'esprit ; celui dont les actes sont disproportionnés à leurs résultats, ou hors de rapport avec des fins que nous estimons raisonnables, nous jugeons qu'il n'est pas sain d'esprit.

Voyez ce chien en arrêt, l'œil ouvert, l'oreille dressée, les jarrets arc-boutés. Un lièvre sort des broussailles, le chien s'élance vers sa proie, la saisit, et la rapporte à son maître. Tous les mouvements de l'animal ne sont-ils pas ordonnés comme il les ordonnerait et devrait les ordonner s'il voulait guetter et saisir une proie ? Ici encore, nous n'en doutons pas, un but *connu et voulu* est cause de la production et de l'adaptation des mouvements de l'animal.

Or, dans le monde physique, là où il n'y a plus ni volition rationnelle ni désir conscient, ne voyons-nous pas souvent un concert d'opérations nombreuses, variées, sans cesse renouvelées, aboutir à des résultats *constamment utiles* à celui qui les produit ? Ne voyons-nous pas divers groupes d'êtres se rendre *régulièrement et constamment* de mutuels services ?

Pourquoi les mêmes faits exigeraient-ils tantôt l'influence causale d'une fin, et tantôt ne l'exigeraient-ils pas ?

Aux mêmes faits, la logique commande d'attribuer la même cause.

D'où cette conclusion qui résume, en termes provisoires (1), la téléologie aristotélicienne :

Lorsque des forces diverses, conscientes ou aveugles, contribuent d'une manière régulière et constante à un même effet utile, il faut, pour expliquer leur convergence, l'influence d'une cause finale.

Sur un sujet doué de sens intime ou de conscience, cette influence est celle d'un but connu et voulu — finalité *consciente* et *volontaire ;* — dans le monde physique, elle n'est ni connue ni voulue — finalité *physique;* — toujours elle est l'effet d'une *cause* fondamentalement identique, la finalité d'une *cause finale*.

**238. Causalité de la cause finale.** — De quelle nature est la causalité de la cause finale ?

La cause finale est un bien, dont l'attrait éveille la volonté ou amorce la tendance naturelle, et la détermine à accomplir une série d'actes nécessaires ou utiles à l'obtention de ce bien.

Il ne faudrait *pas* se figurer cet attrait comme un *effet* dont le bien serait, dans l'ordre physique, la *cause efficiente :* car au moment où il est considéré comme fin, le bien n'est pas encore réalisé dans la nature ; il ne peut donc exercer une action physique sur le sujet qui le poursuit de ses désirs.

Est-ce *l'idée* du bien à réaliser qui influence la volonté ? Non. La connaissance du bien à obtenir est la *condition* sans laquelle l'attrait de l'objet ne s'exercerait pas sur un sujet conscient. mais l'attrait est propre au bien lui-même.

La causalité du bien *connu* — sa *finalisation* — est l'*inclination passive*, que subit la volonté, lorsqu'un jugement préliminaire lui présente un objet comme bon pour elle ; l'inclination devient ensuite une appétition active, une

(1) Plus loin, au chapitre IV, nous donnerons expressément la preuve de l'existence de causes finales dans la nature.

*intention* ; — dans le cas de la volition libre, l'intention provoque le *choix* des moyens nécessaires ou utiles à l'obtention de la fin, et, en dernier lieu, *commande* les actes qui réalisent les moyens choisis pour obtenir la fin.

Saint Thomas dit admirablement : « Sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari » (1).

La finalité, effet immédiat de la cause finale, est donc, lorsqu'on la considère du côté de la cause finale, un *attrait;* considérée du côté de la volonté qui subit l'attrait, elle est une *affection passive*.

Cette affection détermine la puissance volitive à vouloir le bien qui lui est offert, à le désirer, à l'espérer, tant qu'il est absent, à en jouir lorsqu'il lui sera présent. Sous cet aspect, l'inclination de la volonté devient active, une *tendance* vers le bien qui la sollicite, une *intention* (in-tendere).

L'intention du but entraîne, par une conséquence naturelle, le désir des moyens appropriés au but ; ce désir est, enfin, la cause déterminante de la production des actes qui doivent amener la réalisation du but originairement entrevu et voulu.

Mais, encore une fois, ce désir n'est pas une cause efficiente transitive, dont l'action des facultés soumises à l'empire de la volonté serait l'effet ; la volition du but est *immanente;* par elle-même, *sans intermédiaire*, elle applique à leur acte propre les facultés placées sous sa dépendance.

On voit combien juste et profond est le mot de saint Thomas : « Influere causae finalis est appeti et desiderari ».

Lorsque, du domaine de la conscience, nous descendons à celui de la nature aveugle, qu'y devient la finalité ?

Elle ne change pas de nature — elle est toujours une inclination passive, une intention, un commandement — mais elle se présente en d'autres conditions d'exercice.

(1) *De Verit.*, q. 22, art. 2.

L'inclination *volontaire* naît dans le sujet ; elle y est provoquée par la perception ou l'imagination d'une fin. Au contraire, la tendance *naturelle* est congénitale au sujet ; elle est donnée avec l'être lui-même, elle se confond avec ce que nous appelons la nature de l'être.

L'inclination *volontaire* est une cause formelle accidentelle ; l'inclination *naturelle* s'identifie avec la forme substantielle du type spécifique (1).

Dans le langage d'aujourd'hui l'*intention* est inséparable de l'idée d'une direction consciente, mais les anciens scolastiques employaient le mot dans un sens à la fois plus large et plus métaphysique. La tendance naturelle des êtres inférieurs, ils n'hésitaient pas à l'appeler *intentio naturae*, ou *appetitus naturalis*.

(1) " Res naturalis, per *formam* qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur ; quale est enim unumquodque, talia operatur, et in sibi convenientia tendit. „ *Cont. Gent.*, IV, 19. " Omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. Quaedam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata ; et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. „ 1ª, q. 59, a. 1.

" Quaedam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione ; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare... Inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur appetitus *sensitivus*. Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem... ipsum universale bonum ; et haec inclinatio dicitur *voluntas*. „ *Ibid.*

" Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio ; sicut ignis ex sua forma inclinatur ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his, quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent invenitur tantummodo forma ad unum *esse* proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscujusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur. „ 1ª, q. 80, a. 1.

" Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animae appetitivam. „ *Ibid.*

Ces développements nous aideront à comprendre quelle est, d'après le point de vue soit mécaniciste soit téléologique, la signification de la nature et de la loi naturelle.

**239. La nature.** — Aux yeux du mécaniciste, une nature matérielle est un agent doué de forces. L'action de ces forces est dépendante de certaines conditions, mais, ces conditions posées, l'action se produit fatalement.

C'est à dessein que nous disons *fatalement*, car, si le mécanicisme était vrai, il n'y aurait pas d'action nécessaire qui ne fût fatale. La distinction entre une activité nécessaire *naturelle* et celle que le sens commun attribue au *hasard* n'aurait plus de sens.

Selon Aristote et saint Thomas, le mot *nature* se prend en deux sens différents :

Dans une acception *large*, le mot *nature* désigne en général la substance, l'essence, la quiddité : l'objet de nos définitions.

Mais, dans un langage *plus précis*, les termes d'essence et de substance marquent le point de vue de la *subsistence*, la nature, celui de l'*activité*.

La nature est alors l'*essence* considérée comme *principe premier et interne* d'activité.

Elle se distingue ainsi des *puissances* et des *facultés* qui sont des *principes dérivés d'action* et n'appartiennent pas au fond substantiel de l'être.

Elle se distingue aussi de la *cause efficiente*, car celle-ci est *extérieure* au sujet sur lequel elle agit.

Elle se distingue enfin, de la *cause exemplaire*, d'après laquelle l'intelligence exécute une œuvre : car la cause exemplaire est extérieure à l'œuvre, à laquelle elle sert de modèle, tandis que la nature est un principe *intrinsèque* d'activité.

Le mot *nature* est applicable à n'importe quel être, mais est appliqué le plus souvent aux êtres *matériels*.

Dans la rigueur des termes, la nature désigne donc le principe premier interne des manifestations sensibles d'activité d'un être ; Aristote la définit : le principe intrinsèque et primordial du *mouvement* (1).

Ajoutons que le mot *nature* se prend assez fréquemment en un sens *collectif*, et désigne alors l'ensemble des êtres qui peuplent notre globe ou l'univers.

**240. Les lois de la nature.** — La *loi*, dans son acception originelle, est une disposition obligatoire qui émane de la volonté d'un supérieur et qui a pour objet d'assurer l'établissement et le maintien de l'ordre.

Secondairement, on appelle *loi* la manière d'agir uniforme et constante des agents qui réalisent et maintiennent l'ordre.

Le mécaniciste appelle loi, la récurrence régulière et constante des phénomènes, suite fatale d'antécédents matériels. L'explication de l'ordre consiste dans la détermination des causes efficientes qui le produisent, de leurs conditions d'efficience, de leurs relations ; elle ne soulève pas d'autre problème.

Soit un exemple : sous la pression atmosphérique, une colonne de mercure monte dans le tube d'un baromètre à la hauteur de sept cent soixante millimètres. Un fait supposé connu, la pression atmosphérique, est mis en rapport avec un autre fait, l'ascension d'une colonne de mercure dans le tube du baromètre ; la loi énonce le rapport entre ces deux ordres de faits.

L'hydrogène et l'oxygène se combinent dans les proportions de poids de 2 à 16 et dans les proportions de volume de 2 à 1.

(1) Φύσις ἐστιν ἀρχή τις καὶ αἰτία τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτο, καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. Natura est principium quoddam et causa cur id moveatur et quiescat, in quo inest primum, per se et non secundum accidens. ARISTOTE, *Physic.*, Lib. II, cap. 1.

Cela veut dire : Mettez en présence de l'hydrogène et de l'oxygène dans telles proportions — 2 volumes de H et 1 volume de O, 2 grammes de H et 16 grammes de O —, dans telles conditions — sous l'action d'une étincelle électrique —, il se produira de l'eau nécessairement, partout, toujours.

Tout être vivant est une cellule ou dérive originairement d'une cellule.

Cela veut dire : Placez une cellule dans certaines conditions nécessaires à sa division ou à sa reproduction, elle se divisera ou se reproduira et donnera fatalement naissance à un type organisé.

Aux yeux du mécaniciste, tous les phénomènes de la nature sont soumis à une nécessité générale identique. La production d'un monstre est naturelle au même titre et dans le même sens que la génération d'un représentant de l'espèce. La première est plus rare, la seconde ordinaire, mais au fond, elles ne diffèrent pas l'une de l'autre. Les cas tératologiques nous étant moins familiers, nous attribuons leur origine au hasard, mais le hasard est un mot qui sert à déguiser notre ignorance ; en réalité, les « effets du hasard » procèdent de lois naturelles inconnues dont l'action, parce que intermittente et rare, est pour nous insolite.

Cette explication mécaniciste de la loi est légitime, mais *incomplète ;* la doctrine finaliste lui donne son complément nécessaire.

Sans doute, il faut déterminer avec rigueur *quels* corps de la nature agissent les uns sur les autres, *dans quelles conditions* ils agissent, *quel* est le résultat précis de leur action : non seulement cette connaissance est indispensable et, au surplus, au point de vue pratique, c'est-à-dire utilitaire, la seule qui importe, mais elle est, même au point de vue spéculatif, strictement scientifique. Le *déterminisme scientifique* est l'expression générale de cette façon de concevoir les lois de la nature.

L'apparition d'un phénomène corporel est conditionnée par certains antécédents matériels ; leur présence est considérée comme la raison nécessaire et suffisante du phénomène.

Préciser les antécédents auxquels est liée l'apparition d'un phénomène corporel, mécanique, physique, chimique, physiologique, c'est la mission de la science, c'est toute sa mission.

On sait avec quelle insistance et avec quel bonheur d'expression Claude Bernard a ainsi délimité le rôle du savant et fixé en particulier le but et le caractère de l'expérimentation physiologique (1)

Nous sommes pleinement d'accord avec l'éminent physiologiste français, à la condition que sous le nom de science l'on veuille bien entendre la science *positive* et que l'on ne méconnaisse pas les droits d'une science supérieure, toute spéculative, la métaphysique.

(1) " Ce que nous appelons le *déterminisme* d'un phénomène, poursuit-il, n'est rien autre chose que la *cause déterminante* ou la cause prochaine, c'est-à-dire la circonstance qui détermine l'apparition du phénomène et constitue sa condition ou l'une de ses conditions d'existence...

Lorsque, par une analyse expérimentale successive, nous avons trouvé la cause prochaine ou la condition élémentaire d'un phénomène, nous avons atteint le but scientifique que nous ne pourrons jamais dépasser.

Quand nous savons que l'eau avec toutes ses propriétés résulte de la combinaison de l'oxygène et de l'hydrogène dans certaines proportions, et que nous connaissons la condition de cette combinaison, nous savons tout ce que nous pouvons savoir scientifiquement à ce sujet ; mais cela répond au comment et non au pourquoi des choses. Nous savons comment l'eau peut se faire ; mais pourquoi la combinaison d'un volume d'oxygène et de deux volumes d'hydrogène donne-t-elle de l'eau, nous n'en savons rien, nous ne pouvons pas le savoir, et nous ne devons pas le chercher.

En médecine aussi bien qu'en chimie, il n'est pas scientifique de poser la question du pourquoi : cela ne peut en effet que nous égarer dans des questions insolubles et sans applications. Serait-ce pour se moquer de cette tendance antiscientifique de la médecine qui résulte de l'absence du sentiment de cette limite de nos connaissances, que Molière a mis dans la bouche de son candidat docteur, à qui l'on demandait pourquoi l'opium fait dormir, la réponse suivante : *Quia est in eo virtus dormitiva, cujus est natura sensus assoupire ?* Cette réponse paraît plaisante ou absurde ; elle est cependant la seule qu'on pourrait faire. „ Cl. Bernard, *la Science expérimentale*, pp. 55-57.

Le progrès des sciences et celui de la métaphysique elle-même ne peuvent que gagner à la délimitation des domaines respectifs du savant et du métaphysicien.

Que le spécialiste recherche le *comment* du phénomène de la nature, c'est-à-dire « sa cause prochaine ou sa condition d'existence », fort bien ; il n'a pas, en sa qualité de spécialiste, à rechercher « l'essence ou le pourquoi des choses ». « La science expérimentale est essentiellement positiviste, disait l'illustre Pasteur dans son discours de réception à l'Académie française, en ce sens que dans ses conceptions jamais elle ne fait intervenir la considération de l'essence des choses, de l'origine du monde et de ses destinées. Elle n'en a nul besoin. »

Mais les solutions du spécialiste, fussent-elles certaines, ne sont pas le dernier mot du savoir.

La pensée inquiète soulève un *comment* plus général : *Comment* se fait-il que tels ou tels phénomènes reparaissent invariablement dans telles ou telles conditions ?

Est-il impossible qu'ils n'apparaissent pas ou que d'autres apparaissent à leur place ?

Tout être organisé vient d'une cellule, de telle cellule. Mais faut-il qu'il y ait de *ces* cellules ? Faut-il qu'il y ait *des* cellules ?

Et s'il y en a, faut-il que leur division et leur évolution amènent régulièrement des types bien organisés ? Pourquoi les monstres ne sont-ils pas aussi nombreux, plus nombreux, incomparablement plus nombreux que les types normaux ?

Ces questions appellent à leur tour une réponse. La philosophie téléologique prend à tâche d'y répondre.

Les conditions d'efficience expliquent suffisamment l'entrée en exercice des forces de la nature matérielle ; lorsque ces conditions sont données, il est donc inévitable qu'elles produisent certains effets, les forces mécaniques certains

mouvements, les forces physiques certains effets de chaleur, de lumière, etc., les forces chimiques, enfin, certaines réactions.

Mais d'où vient que ces forces, si on les suppose indifférentes à des résultats quelconques, produisent le plus souvent des effets utiles ? A chaque moment du temps, sur tous les points de l'espace, ces forces croisent différemment leurs actions : d'où vient que, malgré cette diversité de circonstances, les mêmes types, bons et beaux, se réalisent, se perpétuent ? A cette spécialisation heureuse du jeu des forces générales de la nature, à la récurrence régulière, à la persistance des mêmes effets, il faut une raison suffisante.

Les causes finales la fournissent.

Les causes finales expliquent, et seules elles expliquent, la convergence harmonieuse et persistante des causes efficientes dans la production des œuvres de la nature.

Les causes finales ne remplacent pas les causes efficientes, elles ne leur ajoutent aucun pouvoir actif; le *Mécanicisme* a raison de soutenir que toute la réalité de l'effet est due aux forces actives ; le *Déterminisme* a raison de soutenir que les conditions d'action d'une force sont, par le seul fait de leur présence, *la raison déterminante de cette action.*

Mais l'orientation harmonieuse et constante des forces multiples d'un sujet vers un même terme réclame une inclination fondamentale de la nature vers ce terme : cette inclination — principe immanent de finalité — est l'effet d'une cause finale.

Ainsi, par exemple, dans l'être vivant, chaque élément anatomique a *sa* fonction *propre*, mais toutes les fonctions sont pour l'ensemble et subordonnées à ses exigences. Le tissu glandulaire sécrète, le tissu musculaire se contracte, chaque cellule emprunte au liquide nourricier l'aliment qui répond à ses affinités électives et à ses besoins ; mais la sécrétion des glandes, la contraction des fibres musculaires sont limitées aux besoins de l'organisme ; la nutrition des

cellules est réglée, en quantité et en qualité, d'après les besoins, c'est-à-dire, par la nature de la plante ou de l'animal.

L'*inclination naturelle* de l'être est le principe qui détermine le mode spécial d'action de ses forces ou de ses facultés.

**241. Corollaire : Trois acceptions de la loi naturelle.** — L'ordre, envisagé comme ensemble, frappe plus vivement l'imagination que l'ordre des parties. On s'explique que l'humanité ait spontanément considéré l'ordre universel comme l'œuvre d'un Maître souverain qui impose sa volonté aux éléments. Aussi sommes-nous enclin à penser avec Suarez que la loi se présente originairement à la conscience sous l'aspect d'un commandement.

Les diverses conceptions scientifiques de la loi se forment postérieurement et seraient, en conséquence, métaphoriques.

A un point de vue synthétique, nous pouvons distinguer, dans l'ordre suivant, les trois conceptions de la loi :

1° La *loi*, dans son acception la plus fondamentale, désigne l'*inclination naturelle* d'un être vers une fin qui lui est propre et vers les opérations, que nécessite la réalisation de cette fin. On dit, en ce sens : La loi de l'hydrogène et de l'oxygène est de se combiner, sous l'excitation de l'étincelle électrique, dans les rapports constants de volume de 2 à 1, et dans les rapports de poids de 2 à 16. — La loi de l'être vivant est de reproduire son semblable.

Saint Thomas d'Aquin s'inspire de cette notion lorsqu'il écrit : Tous les êtres de ce monde participent de la *loi* éternelle, en ce sens qu'ils ont une inclination à rechercher leur fin propre et les actes que nécessite sa réalisation. Ce que nous appelons, dans l'ordre moral, la *loi naturelle* est un cas particulier de cette inclination de nature que l'on retrouve chez tous les êtres : « Omnia participant aliqualiter legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione ejus

*habent inclinationes in proprios actus et fines*... Unde et in creatura rationali participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem ; et talis participatio legis aeternae in rationali creatura *lex naturalis* dicitur » (1).

2° L'inclination de nature a pour premier effet de faire converger dans le sens de la fin naturelle, les forces qui émanent de la substance d'un être. Cette convergence de forces vers un but unique et toujours le même a pour résultat un mode d'action uniforme et constant du sujet. On appelle *loi*, dans une acception plus superficielle, ce mode d'action uniforme et constant des êtres de la nature.

3° Mais l'exercice de l'activité naturelle dépend de certaines *conditions extrinsèques*. Le *rapport* entre les forces inhérentes à un sujet et leurs conditions d'exercice doit donc entrer en ligne de compte dans l'énoncé d'une loi.

Il est même le seul élément de la loi qui généralement ait besoin d'être expressément énoncé, car l'inclination naturelle de l'être et la convergence de ses forces intrinsèques sont inséparables de l'être lui-même.

De là, une troisième acception, la moins philosophique mais la plus usuelle, de la loi : la loi est l'expression du rapport entre une action et ses conditions extrinsèques.

Telle la loi d'attraction, par exemple, énonçant que les corps s'attirent en raison directe des masses et en raison inverse du carré des distances. Telles les lois de la chimie énonçant que des corps, dans telles ou telles conditions de pression et de température, réagissent et se combinent.

**242. La nécessité des lois de la nature.** — Aux trois acceptions que nous venons d'énumérer il y a un élément commun, celui de *nécessité*.

L'inclination de nature est nécessaire ou plutôt nécessi-

(1) *Summ. theol.*, 1ª 2ªᵉ, q. 91, art. 2, c.

tante chez les êtres ; le mode d'action qu'elle détermine est nécessaire ; le rapport entre une action et ses conditions est nécessaire (1).

Comment faut-il entendre cette nécessité ? Est-elle *absolue* ou *relative ?*

L'inclination de nature est nécessaire, au sens *absolu* du mot ; car les êtres, dès qu'ils sont, portent avec eux leur inclination vers la fin qui leur est propre (2).

La convergence de toutes les forces qui émanent de la nature, a le même caractère *absolu* de nécessité. Ce premier effet de l'inclination de la nature, dans la direction de la fin, ne manque jamais.

Les scolastiques font remarquer judicieusement que, même chez les monstres, on observe l'effort de la nature pour réaliser le type normal.

Mais le rapport entre un phénomène et les forces qui doivent le produire n'est que *conditionnellement* nécessaire : l'exercice de ces forces est subordonné à diverses conditions, qui peuvent, en tout ou en partie, faire défaut. Ainsi 2 vol. de H et 1 vol. d'O se combinent nécessairement sous le choc de l'étincelle électrique, *à la condition que* le contact et certaines circonstances de pression et de température soient réalisés.

Ce rapport est parfois énoncé sous forme absolue, parce que les conditions d'exercice des forces qui doivent l'amener sont implicitement supposées.

Lorsqu'il s'agit de phénomènes qui sont liés aux propriétés tout à fait générales et simples de la matière, on est

(1) « Τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν ἀναγκαῖον φαμεν οὕτως ἔχειν. Quod non potest aliter se habere, necesse dicimus ita se habere. » Arist., *Metaph.*, Lib. IV, cap. 5.

(2) Il est à peine besoin de faire observer que nous nous tenons dans les limites de l'ordre naturel ; la nécessité que nous qualifions ici d'absolue est encore relative par rapport à la toute-puissance de Dieu, qui reste toujours libre de déroger au cours ordinaire de la nature en vue de fins *surnaturelles.*

toujours en droit de supposer la présence de ces conditions, parce que, toujours et partout, elles existent dans la nature.

Ainsi la loi de la gravitation universelle régit toutes les masses pondérables, n'importe où dans l'espace, n'importe quand dans le temps.

Son application est donc illimitée, son universalité ne souffre pas d'exception (1).

Mais d'autres phénomènes de la nature dépendent de conditions nombreuses, compliquées, de propriétés qui sont spéciales à certains corps déterminés. De pareilles conditions ne se rencontrent ni partout ni toujours. Aussi, les lois qui régissent des phénomènes de cet ordre comportent des exceptions.

Telles sont, entre autres, les lois de nutrition, de croissance et de reproduction des êtres vivants.

Il y a donc deux classes distinctes de lois dans la nature : les unes universelles, sans exception ; les autres spéciales à certaines catégories d'êtres, dépendantes de conditions complexes et comportant, par suite, des exceptions.

Aristote avait nettement aperçu cette distinction fondamentale. Il y a, observait-il, des phénomènes qui se produisent *toujours*, ἀεὶ, et sont régis par des lois tout à fait générales ; d'autres, au contraire, se produisent *le plus souvent*, ἐπὶ τὸ πολὺ, *ordinairement*. Les cas exceptionnels où la loi est en défaut sont « accidentels », « fortuits », des effets du hasard.

Comparons ces divers modes d'activité des êtres.

(1) " Ea quae saepe in rerum natura fiunt, possunt considerari dupliciter : primo in ordine ad subjecta sua *absolute*, ut eclipsis ad lunam, et siccitas ad dies caniculares; secundo in ordine ad subjecta eadem *sic disposita*, ut eclipsis ad lunam in tali situ, et siccitas ad aerem canicularem, extraneis accidentibus sublatis.

Si ea quae sunt saepe considerentur in ordine ad subjecta sua *absolute*, sic sempiternitatem *talem* habent... Si autem considerentur in ordine ad subjecta *sic disposita* vel situata etc... sic sunt sempiterna *simpliciter*, quum est impossibile subjectis sic acceptis abesse talia. Non potest siquidem fieri, ut lunae in tali situ respectu solis et terrae etc. eclipsis non insit. „ CAJETAN, *in Post. Analyt.*, I, cap. 9.

**243. Rapprochement des modes divers d'activité des êtres corporels.** — Le mouvement déterminé par une cause extérieure n'est pas « naturel », mais « fatal », « communiqué ». Tel le mouvement d'une machine sous l'action de la vapeur, — mouvement *mécanique*.

Lorsque la propulsion extérieure va à l'encontre d'une tendance naturelle, elle produit un mouvement par *contrainte;* autrefois on appelait ce mouvement *violent* (τὸ βίαιον) : Tel le mouvement d'une pierre lancée dans l'air par une action contraire à celle de la pesanteur.

Aux mouvements communiqués ou contraints, Aristote oppose les mouvements *naturels*, qui ont pour cause déterminante un principe interne, une inclination de nature (καθ'αὑτό, καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός) (1).

Nous avons vu que les opérations naturelles sont, les unes, absolument générales (τὰ ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ γιγνομένα), les autres, *ordinaires*, mais n'excluant pas certaines exceptions (τὰ ὡς ἐπι πολὺ γιγνόμενα) (2). Les phénomènes *naturels* sont les manifestations régulières des *propriétés* (3) des êtres de la nature.

Les exceptions aux lois ordinaires de la nature sont des cas *accidentels* (τὰ κατὰ συμβεβηκός, τὰ ἐνδεχόμενα γιγνέσθαι).

(1) Arist., *Metaph.*, Lib. IV, cap. 5.

(2) Ἐπειδὴ ὁρῶμεν τὰ μὲν ἀεὶ ὡσαύτως γιγνόμενα, τὰ δὲ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ.... Αλλ' ἐπειδὴ ἔστιν ἃ γίγνεται καὶ παρὰ ταῦτα, καὶ ταῦτα πάντες φασὶν εἶναι ἀπὸ τύχης. Arist., *Physic.*, Lib. II, cap. 5.

(3) Proprium vero quadrifariam dividunt. Exigit enim proprium quod conveniat omni, soli et semper : omni individuo illius speciei, cujus dicitur proprium, et soli illi speciei et semper. Ex harum autem separata participatione tripliciter aliquid proprium fit. Primum quidem convenit soli speciei, sed non omni ejus individuo, ut habere actualiter artem medicinae. Hoc soli homini convenit, sed non omnes homines habent hoc, ut patet. Secundum est quod convenit omni individuo speciei, sed non soli, ut habere duos pedes. Hoc enim et aliis convenit animalibus. Tertium est quod convenit soli speciei et omni ejus individuo, sed non semper : ut canos habere. Hoc enim in senectute communiter accidit. Haec autem tria cum eo quod proprie proprium est, quadrifariam proprium faciunt, ut in textu dicitur „. Cajetan, *in Lib. Praedicam.*, c. III.

**244. Le hasard dans la nature. — Les cas tératologiques.** — Qu'est-ce que le hasard? Le hasard existe-t-il dans la nature ou n'est-il qu'un vain mot?

Le mécaniciste dit que le hasard est un vain mot; il doit le dire : son système l'exige.

Mais si le hasard n'est rien de réel, d'où vient que, spontanément, tout le monde y croie?

Pour clarifier le problème, considérons les cas où le sens commun parle du *hasard* ou de la *fortune*.

Un chasseur vise un lièvre, il tire. Le *hasard* veut qu'un enfant soit là tout près caché dans les broussailles ; la balle dévie et atteint l'enfant.

Un animal met bas ; il engendre *par hasard* un monstre.

Un terrassier creuse le sol, il tombe sur un trésor qu'il n'a pas cherché : heureuse *chance*, bonne *fortune*. Au jeu de dés un joueur fait deux fois, trois fois, quatre fois de suite, le double six : ces coups heureux ne pouvaient être ni prévus, ni voulus : bonne *fortune*, heureux *sort*.

Dans tous ces exemples, on attribue au *hasard* ce qui arrive *praeter intentionem agentis* ; les effets du hasard arrivent par l'action d'une cause douée de tendance naturelle ou de volonté, mais contrairement à cette tendance ou à cette volonté.

Lorsqu'un effet « *accidentel* » est produit par une cause intelligente, bien qu'il ne fût ni dans ses prévisions, ni dans ses intentions, on l'attribue au « *sort* », à un *heureux* ou à un *malheureux sort*, à la « *chance* », à la malchance, à une *bonne* ou à une *mauvaise* « *fortune* ».

Le chasseur tire avec intention, il vise un lièvre ; mais, au lieu d'atteindre le lièvre qu'il vise, il frappe, à côté, un enfant : hasard malheureux.

La vocation de la nature, *intentio naturae*, est que l'animal engendre un type normal semblable à lui ; l'événement ne répond pas à cette tendance ; le produit est un monstre.

L'effet attribué au hasard n'a donc pas une cause

naturelle ; c'est la raison pour laquelle il est *exceptionnel*, et, par suite, toujours plus ou moins inattendu.

La nature ne produit rien par hasard, dit très bien Aristote (1).

Le hasard a cependant une cause efficiente (2). Laquelle ?

Il est un produit de rencontre de plusieurs causes intentionnelles, soit volontaires, soit naturelles.

Le chasseur a une intention : il vise son gibier. L'enfant en a une autre, il est venu dans les broussailles pour y jouer. La rencontre des deux intentions n'est voulue ni par l'un ni par l'autre : elle est un *hasard*.

La vocation de la nature est que le vivant engendre son semblable. Mais des causes extérieures multiples doivent concourir au développement d'un embryon. Ces causes n'ont pas pour but direct d'amener cet embryon à maturité ; chacune d'elles poursuit un but qui lui est propre. L'ordre extérieur est tel, il est vrai, que, d'ordinaire, ce but coïncide avec les exigences du développement normal de l'embryon. Mais, lorsque, exceptionnellement, les buts ne coïncident pas, un désordre accidentel survient, une anomalie se produit, une monstruosité (3), un *hasard*.

(1) Οὐδὲν γὰρ ὡς ἔτυχε ποιεῖ ἡ φύσις. *De Coelo*, II, 8. Cfr. Huys. *Rev. néo-scol.*, juillet 1895.

(2) Arist., *Physic.*, Lib. III, cap. 5. Cfr. S. Thomas, *in h. lib.*, lect. 8.

(3) " Que doit-on entendre par ces mots : *Déviation du type spécifique ?* Et d'abord, qu'est-ce que le *Type spécifique ?*

„ Si l'on compare entre eux les êtres vivants qui appartiennent à une même espèce, on constate que, quelque grandes que soient les ressemblances qu'ils présentent entre eux, ils ne sont cependant jamais identiques, et qu'ils se distinguent toujours les uns des autres par des différences extrêmement légères, ou, en d'autres termes, par des *nuances* qui constituent leur individualité. Mais si l'on fait abstraction de ces nuances individuelles, il y a chez eux un ensemble de traits caractéristiques qui les sépare nettement des êtres appartenant à d'autres espèces. C'est cet ensemble de traits caractéristiques que l'on désigne sous le nom de *Type spécifique*, et qui constitue, à bien des égards, le fait fondamental de toutes les sciences biologiques ; car l'individu n'est qu'un accident dans la nature, et les nuances individuelles sont, le plus ordinairement, infiniment petites, et, par conséquent, absolument négligeables.

„ Mais on rencontre, dans toutes les espèces, des individus chez lesquels

Est-ce à dire que les effets du hasard soient des œuvres sans but ?

Absolument parlant, non. Les effets du hasard entrent dans le plan général de la Providence. Au regard de Dieu, il n'y a aucun effet qui ne soit connu et voulu ; pour lui, donc, point de hasard. Les effets de rencontre, fatals par rapport aux causes secondes, Il sait toujours les faire servir aux fins extrinsèques les plus élevées de l'ordre universel.

Le hasard n'existe que pour nous, dont l'horizon est borné et dont les prévisions, basées sur le cours ordinaire des choses, sont toujours courtes par quelque côté et démenties parfois par l'expérience.

Dans les pages précédentes on s'est efforcé de montrer comment la nécessité des lois de la nature s'harmonise avec la finalité. Or, d'après une conception récente, « *la philosophie de la contingence* », la finalité qui règne dans la nature a pour condition la contingence de ses lois.

**245. La philosophie de la contingence.** — On sait que, d'après Kant, la liberté ne résiste pas à la critique de la raison spéculative, mais qu'elle est postulée par la raison pratique. Plusieurs philosophes contemporains, notamment MM. Ch. Renouvier, Boutroux, plusieurs écrivains de la

certains traits du type spécifique disparaissent pour faire place à des caractères nouveaux. C'est là ce qui constitue l'*anomalie* ou la *déviation du type spécifique*. Or, ces déviations peuvent être de tous les degrés. Tantôt elles n'affectent que certains organes, ou même certaines parties d'organes : elles sont alors relativement légères. Telles sont, par exemple, l'augmentation ou la diminution du nombre des doigts. Tantôt, au contraire, elles affectent des régions entières du corps, en modifiant assez profondément l'organisation pour faire disparaître partiellement, ou même totalement, le type spécifique. Dans ce cas, l'*anomalie* devient la *monstruosité*.

„ Ces notions ont été bien établies par Is. Geoffroy-Saint-Hilaire, d'abord dans son *Traité de tératologie*, puis dans son *Histoire naturelle générale des règnes organiques*. „ CAMILLE DARESTE, *Recherches sur la production artificielle des monstruosités*, p. 87, note A.

*Revue de métaphysique et de morale* se demandèrent avec raison, si ce noumène de la liberté caché dans les profondeurs de la conscience morale ne pourrait pas, d'une façon ou d'une autre, être réintégré dans la science, sans toutefois bouleverser le déterminisme des phénomènes.

Le déterminisme est-il tellement absolu, qu'il rende impossible le jeu de la liberté ?

Non, répondent les contingentistes, rien ne prouve que la nature soit soumise à cette nécessité absolue et uniforme qu'imaginent les protagonistes du déterminisme mécanique. Les lois des phénomènes sont contingentes, et par la brèche de leur contingence elles livrent passage à la finalité, dont témoigne la vie des organismes, et à la liberté.

Elles sont contingentes pour une double raison.

Une seule formule logique est absolument nécessaire, c'est la loi d'identité : A est A. Les lois soit logiques, soit mathématiques, ajoutent toujours quelque chose au principe d'identité ; sinon, elles seraient des tautologies stériles. De fait, les prédicats de nos jugements ne sont pas la répétition de la totalité du sujet. La loi d'identité n'est donc qu'un idéal dont nous nous approchons d'aussi près que nous le pouvons (1). Or les sciences d'observation s'appuient inévitablement sur la logique et empruntent leur meilleure part aux mathématiques.

En outre, elles y ajoutent des faits qui échappent toujours à un mesurage exact.

Les lois que formulent les sciences de la nature sont donc, pour une double raison, contingentes.

Comment, d'ailleurs, pourrait-il en être autrement ? Seul ce qui est *a priori* est rigoureusement nécessaire. Or ce qui est *a priori* est abstrait, tandis que l'objet d'une énonciation *a posteriori* est concret. Loi nécessaire et énonciation *a posteriori* s'excluent donc inévitablement.

(1) Boutroux, *De l'idée de la loi naturelle*, pp. 139-141. *De la contingence des lois de la nature*, pp. 20-26.

Il y a, dans cette théorie, plusieurs équivoques, dont l'examen relève de la critériologie plutôt que de la métaphysique. Nous nous contenterons de rencontrer ici cette affirmation que l'abstrait, parce que tel, ne peut représenter fidèlement la réalité. Il est vrai qu'une notion abstraite, parce que telle, n'est pas adéquate, mais, pour être inadéquate, elle n'est pas infidèle (1).

L'erreur qui, au point de vue métaphysique, est fondamentale dans cette théorie, vient de ce que l'on y confond la nécessité des lois de la nature avec les affirmations arbitraires du déterminisme *mécanique*.

Le déterminisme *scientifique* est tout autre que le déterminisme mécanique ; il n'exclut point la finalité, il se concilie avec la conception finaliste que nous avons esquissée plus haut et dont nous établirons prochainement la vérification dans la nature ; seule la liberté est dépendante de la contingence (2).

**246. Divisions de la cause finale.** — 1° Nous avons déjà distingué la *cause finale*, dont la finalité est *intrinsèque* et celle, dont la finalité est *extrinsèque*.

La finalité intrinsèque existe *réellement dans les êtres*, elle est *immanente*, elle donne à toutes leurs puissances leur impulsion radicale et leur direction.

La finalité extrinsèque résulte de la première ; elle est l'œuvre d'une providence *extérieure*, qui se représente le monde comme un ensemble de fins et de moyens et veille à la réalisation des rapports qu'elle a conçus.

2° La fin est *naturelle* ou *voulue*, selon qu'elle est le terme d'une inclination de nature (appetitus naturalis, intentio naturae), ou d'une appétition volitive (appetitus

(1) Cfr. *Critériologie générale*, nº 129.

(2) V. *Le déterminisme mécanique et le librearbitre*, pp. 2-6. Cf. *Origines de la psychologie contemporaine*, pp. 368 et suiv.

elicitus, voluntas). Nous avons indiqué le sens de cette division (1).

Les divisions qui suivent concernent plus directement la morale.

3° La fin est, soit *dernière*, soit *prochaine*, *intermédiaire*, *subordonnée*.

La fin *dernière* n'est plus subordonnée à aucune autre, elle est voulue pour elle-même et toute autre fin est voulue pour elle. La fin *prochaine* ou *intermédiaire* n'est voulue, que parce qu'elle conduit et dans la mesure où elle conduit à une fin plus élevée.

La fin dernière est la dernière *absolument* ou *relativement* : elle l'est *absolument*, lorsqu'elle n'est plus *rapportable* à une fin ultérieure; elle l'est *relativement*, lorsqu'elle n'est pas *rapportée* à une fin ultérieure.

La fin dernière *absolue* est donc *positivement* la dernière ; la fin dernière *relative* ne l'est que d'une façon *négative*, faute d'une conception plus générale ou d'une intention plus élevée.

4° La fin est *réelle* ou *personnelle*, *finis cujus* ou *finis cui*.

La fin *réelle* est ce qui est voulu ; la fin *personnelle* c'est la personne pour laquelle est voulue la fin réelle.

5° La fin est *objective* ou *formelle*.

La *première* est la chose voulue ; la *seconde* désigne l'*acte* par lequel le *sujet* prend possession du bien voulu.

6° La fin est dite la *fin de l'œuvre* ou la *fin de l'agent*, *finis operis* ou *finis operantis*.

La première est celle à laquelle l'œuvre tend, de sa nature ; la seconde est ajoutée par l'agent, elle est subjective.

L'aumône tend de sa nature au soulagement du pauvre, c'est la fin de l'œuvre ; le vaniteux fait l'aumône par ostentation : fin subjective.

(1) " Omnis inclinatio seu appetitus consequitur formam, disent les Scolastiques, appetitus elicitus formam intentionalem, appetitus naturalis formam naturalem. „

7° L'agent a souvent une fin *accessoire*, en plus de la fin *principale*, de celle qui est la cause déterminante de l'action. Les moralistes disent de la fin accessoire qu'elle est *impulsive*, parce qu'elle contribue à l'action sans en être la cause déterminante.

Telle personne généreuse, accessible à la vanité, a pour fin principale de soulager les pauvres, pour fin secondaire ou impulsive de faire remarquer sa générosité.

8° En dernier lieu, on distingue, en théologie, la fin *naturelle* et la fin *surnaturelle*.

La première répond aux exigences de l'être ; la seconde les dépasse.

Dieu pouvait ne pas créer le monde et, par conséquent, le fait d'accorder à l'homme une fin eût été, en toute hypothèse, un bienfait de la bonté divine. Le décret de la création devait néanmoins avoir pour suite nécessaire l'existance d'une fin pour l'homme. Celle-ci eût été *naturelle*.

Or, la fin proposée à l'homme, dans l'économie actuelle de la providence, — la vision de l'essence divine — est, à un titre nouveau, un don gratuit ; elle est, en effet, supérieure aux exigences de la nature humaine ; bien plus, elle dépasse absolument les exigences naturelles de tout être soit créé, soit créable : elle est absolument « *surnaturelle* ».

## § 4

### LA CAUSE EXEMPLAIRE

**247. Notion de la cause exemplaire.** — Nous avons distingué quatre genres de causes : les causes matérielle et formelle, la cause efficiente, la cause finale.

Cette classification est-elle adéquate ?

A première vue, il semble que non.

L'artiste veut représenter la douleur de Laocoon et de ses fils, enlacés par les serpents : Le caractère tragique de

la scène l'attire ; il taille dans le marbre le groupe fameux que le voyageur admire au Belvédère du Vatican.

L'attrait du sujet est cause finale ; les sculpteurs rhodiens, auxquels l'œuvre est attribuée, sont cause efficiente principale, le ciseau dont ils se sont servis est cause efficiente instrumentale ; le marbre est cause matérielle ; les caractères anatomiques du héros troyen, ceux de ses enfants, l'expression de douleur intense que reflètent leurs traits, sont des formes accidentelles ; le principe intrinsèque des propriétés du marbre, est une forme substantielle.

Or, ces causes sont-elles seules en jeu dans la production du groupe du Laocoon ?

L'artiste ne frappe pas au hasard le marbre qu'il a sous la main ; chaque coup qu'il donne est dirigé par une *idée*, la conception qu'il veut exprimer dans son œuvre sculptée.

Cette idée n'est pas une simple condition — ce sans quoi l'œuvre ne se ferait point, — elle influe positivement sur la réalisation de l'œuvre, elle est *cause*.

On l'appelle cause *exemplaire* ou *idéale*. On appelle de ce nom le type mental d'après lequel une cause efficiente intelligente produit son effet. Saint Thomas, à la suite de saint Augustin, la définit : « Idea est forma, quam aliquis imitatur ex intentione agentis determinante sibi finem » (1).

Or, quelle est la causalité de l'idée ?

Si elle a une causalité *propre*, ne faut-il pas lui assigner un genre à part, et alors la classification traditionnelle des quatre genres de causes n'est-elle pas en défaut ?

Si la classification aristotélicienne est adéquate, la causalité de l'idée s'identifie avec la causalité de l'une des quatre causes déjà classées : or, avec laquelle peut-elle être confondue ?

**248. La causalité de l'idée.** — Manifestement, l'idée n'a rien de commun avec la *cause matérielle*.

(1) *De Veritate*, q. 3, art. 1.

Est-elle *cause efficiente ?* Oui, car, sous son aspect *subjectif*, elle est un acte intellectuel, conceptus *formalis*. Or, tout acte de pensée produit dans la volonté une inclination.

Mais nous considérons ici l'idée sous son aspect *objectif*, — conceptus *objectivus* — c'est-à-dire comme *idéal*. (1)

Les deux points de vue, l'un objectif, l'autre subjectif, sont inséparables, sans doute ; la conception de l'idéal a donc inévitablement une efficience sur la volonté ; mais l'idée n'a-t-elle pas, au point de vue *objectif*, une causalité propre ?

N'est-elle pas une cause finale ?

Non, répond Jean de Saint-Thomas, entre l'idéal et la fin il y a deux différences fondamentales :

La *fin* est une *œuvre concrète ; l'idée*, au contraire, est *abstraite*. (2) Aussi, tandis que le but est *unique*, l'idéal sert de *type à des œuvres multiples*. Ainsi, d'après cette explication, ce groupe du Laocoon, exposé au musée du Vatican serait le but de l'artiste ; de fait, n'est-il pas le résultat auquel, dans l'ordre d'exécution, l'action du sculpteur vient aboutir ? L'idéal, au contraire, c'est le type abstrait que l'artiste avait conçu avant d'entreprendre son œuvre et dont le groupe que voici est une des expressions possibles.

La fin est *ce pour quoi* l'agent produit son œuvre, τὸ οὗ ἕνεκα, l'idée est *ce d'après quoi*, *ce à l'imitation de quoi* l'agent produit son œuvre.

(1) Suarez a trop exclusivement insisté sur le rôle subjectif de l'idée. (*Disp. Metaph.* Disp. 25, sect. I). Saint Thomas tient mieux compte de son double aspect. " Conceptio intellectus, écrit-il, non solum est *id quod* intellectum est, sed etiam *id quo* res intelligitur, ut sic id quod intelligitur possit dici et res ipsa et conceptio intellectus. „ *de Verit.*, q. 4, art. 2, ad 3.

(2) " Respondetur esse disparem rationem de fine et de idea, quod finis movet ad sui assecutionem, idea vero ad sui imitationem. Objectum autem assequibile non est res ipsa, ut denudata a conditionibus materialibus, et reddita immaterialis in mente, sed ut existit individualiter in se extra intellectum. At vero objectum imitabile ex directione intellectus, debet esse formatum per ipsum intellectum, ut in re ad extra ponatur res exemplata et derivata a tali forma. „ *Phil. nat.*, 1ª P., q. XI, art. 3.

Nous croyons que l'analyse de Jean de Saint-Thomas, d'ordinaire plus perspicace, est incomplète.

Il est vrai que la fin est toujours un bien concret : « Finis movet ad sui assecutionem... Objectum autem assequibile est res, ut existit individualiter in re extra intellectum ». Le but des efforts de l'artiste doit être un bien concret et, de fait, il est un bien concret. Son but n'est pas, en effet, le type idéal que son intelligence conçoit sous forme abstraite, c'est l'incarnation de ce type en des formes imaginatives et, ultérieurement, la reproduction matérielle de ce type concrété en image.

Si l'artiste trouvait l'image qu'il cherche pour fixer son idéal, et s'il avait à sa portée des moyens d'exécution adéquats à son image, son œuvre serait unique. Plusieurs sont possibles, parce qu'aucune image n'épuise toute son idée, aucune forme sensible ne répond matériellement à toute son image. Cela n'empêche que l'image à laquelle, faute de mieux, il s'arrête, est concrète ; l'attrait qu'elle exerce sur la volonté et, par voie de conséquence, sur le travail d'exécution de l'artiste, réunit donc les caractères inhérents à une cause finale.

Les sculpteurs rhodiens n'ont pas simplement conçu une idée abstraite de la douleur ; ils ont imaginé un père et ses enfants sous l'étreinte d'un serpent ; ils se sont figuré et les manifestations douloureuses des victimes, et les formes sculpturales sous lesquelles ils pourraient les exprimer : c'est *ce* groupe du Laocoon qu'ils ont laissé à la postérité.

Saint Thomas a donc raison de le dire : malgré ses origines abstraites et immatérielles, l'idéal, *tel que l'homme se le représente en imagination et le reproduit dans son œuvre*, possède les caractères d'une cause finale. « Forma exemplaris habet quodammodo rationem finis. (1) »

Toutefois, l'idéal n'est pas que cause finale.

(1) *De Verit.*, q. 3, art. 1, c.

Bien plus, *en tant que cause exemplaire*, on peut l'opposer à la cause finale. La fin est *ce pour quoi* une chose se fait, tandis que l'idée, dans son acception stricte, est *ce d'après quoi* l'agent règle son action.

En effet, l'idéal est une cause finale d'une nature particulière : l'idéal que l'artiste élabore n'est pas un bien qu'il veut posséder, mais un modèle dont il veut réaliser une *imitation*. Or, un désir d'imitation, est un désir de *conformation* d'une œuvre avec son modèle. Le modèle est connu ; *tel qu'il est connu*, l'artiste veut l'exprimer par des procédés matériels. L'idéal, étant une fin dont la finalité sollicite à un travail de *conformation*, détermine les traits caractéristiques de l'œuvre produite sous son influence ; à ce titre, il mérite le nom de *cause formelle* (1).

On appelle, en effet, de ce nom, tout ce qui *spécifie, détermine*. Ce qui par son union avec un sujet lui donne une détermination *intrinsèque*, est la cause formelle proprement dite. Ce qui est la raison *extrinsèque* de la spécification d'un être ou d'une action, s'appelle cause formelle *extrinsèque*. La cause exemplaire est une *cause formelle extrinsèque* (2). « Causa formalis comparatur dupliciter ad rem, dit saint Thomas, uno modo sicut forma intrinseca rei, et haec dicitur species ; alio modo sicut extrinseca a re, ad cujus tamen similitudinem res fieri dicitur, et secundum hoc, exemplar rei dicitur forma » (3).

Toutefois, il faut le reconnaître, ces deux acceptions diverses de la cause formelle sont *analogiques*.

(1) Contemplez la statue sous le ciseau du sculpteur. Voyez comme, à chaque coup, le bloc change de forme. Il est dans un perpétuel changement : " Quod fit, et initium et adjectionem et augmentum accipere debet „. La statue d'abord est ébauchée, puis sculptée dans ses détails, puis polie. Mais dans l'artiste, l'idée préside, la pensée dirige, " mens agitat molem „, toujours immobile et impassible, toujours identique à elle-même, " qui facit, semper idem est. „ De Régnon, *Mét. des causes*, p. 363.

(2) " Forma domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum format. „ *Summ. Theol.* Ia, q. 15, art. 3.

(3) In *Metaph.*, lib. V, lect. 2.

En résumé, quelle est donc la place de la cause exemplaire dans la classification traditionnelle des causes? Faut-il revendiquer pour elle une place à part, un cinquième genre ?

La cause exemplaire est complexe ; complexe est donc sa causalité.

L'idéal est, en effet, un bien dont l'attrait sollicite la volonté : à ce titre, il est *cause finale*.

Ce bien n'est pas une chose de la nature représentée, comme telle, dans l'esprit. S'il en était ainsi, la connaissance serait condition de la finalisation, elle ne serait pas cause proprement dite. L'idéal est un objet élaboré par la pensée et qui, *comme tel*, exerce son attrait sur la volonté de l'artiste. « Idea non habet esse intra intellectum tanquam *conditionem* sicut finis, sed per se ei convenit ut *ratio* » (1). L'acte subjectif, par lequel l'artiste conçoit son idéal, exerce donc sur la volonté et ultérieurement sur les opérations extérieures de l'artiste, une influence causale. *La conception* de l'idéal est *cause efficiente*.

La contemplation de l'idéal objectif provoque de la part de l'artiste, non une opération quelconque, mais un travail d'imitation : or, le propre de l'imitation est la conformité avec une mesure extrinsèque, avec une règle directrice. L'idée est donc aussi, elle est très spécialement *cause formelle extrinsèque*.

En conséquence, lorsque l'on considère la cause exemplaire dans sa complexité, elle participe à la causalité de plusieurs causes et, par suite, ne peut être identifiée, d'une façon exclusive, à aucune des quatre causes traditionnelles.

Lorsqu'on la considère sous son aspect propre, elle est cause formelle : néanmoins, comme elle est *extérieure* à l'œuvre dont elle est le modèle, on peut, à bon droit l'assimiler, mais non l'identifier aux formes naturelles.

(1) Jean de Saint-Thomas, *Phil. nat.* P. I, q. XI, art. 3.

Lorsqu'Aristote classifie les causes en quatre genres (1), il a en vue les œuvres de la nature, et la cause formelle qu'il envisage est principalement la forme substantielle. Or, la cause exemplaire est une forme accidentelle dont l'influence ne se fait sentir que dans la production d'une œuvre artificielle (2).

La théodicée étudie comment et sous quelles réserves la notion de la cause exemplaire est applicable à l'essence divine. La métaphysique générale s'occupe des causes, la métaphysique spéciale de leurs applications.

## § 5

### LA CAUSE EN GÉNÉRAL

**249. Rapprochement des quatre genres de causes.** — D'une façon générale et provisoire nous avons appelé *cause* tout ce qui, à un titre quelconque, contribue à l'ordre universel et nous en fournit l'explication (**203**).

Au point où nous sommes parvenu, nous pouvons examiner cette notion de plus près.

Nous avons pu, en effet, distinguer dans la nature quatre

(1) Τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τὶ εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον), ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετράτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν). *Metaph.*, lib. 1, cap. 3.

(2) " In quibusdam agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse *naturale*, sicut in his quae agunt per naturam ; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris : et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit. „ S. Thomas, *Summ. theol.*, Iª, q. 15, a. 1.

genres de causes, et nous nous sommes efforcé de déterminer quelle est la causalité propre à chaque genre. Le moment est donc venu de rechercher s'il y a un caractère commun à la causalité de ces causes diverses et quel il est.

La *matière* est le sujet qui reçoit la forme et contribue par son union avec elle à la composition d'une substance (**208**).

La *forme* est cause en tant qu'elle est communiquée intrinsèquement à la matière et que, en union avec elle, elle constitue une substance d'une espèce déterminée (**212**).

La cause *efficiente* est le principe extrinsèque du mouvement ou du devenir (**216, 229**).

La *fin* agit par l'attrait ou par l'inclination qu'elle exerce sur la volonté ou sur la tendance naturelle d'un être.

Manifestement, la *cause* n'est pas un genre dont les causes matérielle, formelle, efficiente, finale seraient les espèces : ces diverses causes n'ont entre elles qu'une similitude d'*analogie*. Laquelle ? Qu'est-ce qu'une *cause en général ?*

**250. Le principe. — La cause.** — L'idée de cause rentre dans l'idée plus générale de *principe*. Toute cause est un *principe*, mais tout principe n'est pas, à proprement parler, une *cause*.

Il est essentiel au principe, observe saint Thomas, d'avoir une relation d'ordre avec un autre terme que l'on appelle en latin *principiatum* et que nous pourrions traduire en français par *dérivé*. « Hoc nomen principium ordinem quemdam importat » (1).

Dans une acception impropre, le principe ne désigne que la *priorité* d'un terme par rapport à un terme suivant. Mais dans son acception propre, philosophique, il implique, en outre, une relation de *dépendance* du second terme par rapport au premier.

(1) In *Metaph.*, V, lect. I.

Le *principe*, même dans son acception la plus imprécise, est, disons-nous, un terme qui a, par rapport à un autre, une certaine *priorité*. Il n'est pas essentiel au principe d'être premier (primum esse), mais d'être *antérieur* à un terme suivant (prius esse) : le terme *premier*, primum, est celui qui n'est pas après un autre ; le terme *antérieur*, prius, est celui après lequel il y en a un autre.

Or, une série de termes peut être une série de grandeurs, une série de positions successives d'un mobile dans l'espace, une série d'instants dans le temps (1). Dans chacune de ces séries, on appelle couramment *principe* le *point initial* de la grandeur, le *point de départ* du mouvement, le *commencement* du temps : ainsi, le point peut être appelé le *principe* de la ligne ; les latins disent *principium diei* pour désigner le commencement du jour ; nous disons en français *dans le principe*, pour désigner le commencement du temps passé.

Mais, lorsque nous avons affaire à un principe proprement dit, le second terme n'est pas seulement consécutif au premier, il est en *connexion intrinsèque* avec lui ; même, il en *dépend positivement*.

Les termes qui viennent après un premier terme peuvent n'en pas dépendre réellement. Ainsi, la deuxième heure du jour suit la première, mais n'a avec elle qu'une relation *extrinsèque*. Or, le *principe* proprement dit doit, en premier lieu, avoir avec le terme qui le suit une connexion *réelle*.

En second lieu, il doit avoir sur lui une influence *positive*. Un terme peut avoir avec d'autres une connexion *réelle*, sans exercer cependant sur leur apparition une influence *positive* : ainsi la *privation* (207) a, avec l'introduction d'une forme nouvelle dans la matière, une liaison réelle. Mais,

(1) " Principium ordinem quemdam importat... Ordo autem prioris et posterioris invenitur in diversis ; sed secundum id quod primo est nobis notum, est ordo inventus in motu locali, eo quod ille motus est sensui manifestior. Sunt autem trium rerum ordines sese consequentes, scilicet magnitudinis, motus et temporis. „ S. Thomas, *ibid.*

seul l'antécédent qui exerce sur son conséquent une influence *positive*, est, dans l'acception rigoureuse du mot, un principe.

Le principe, ainsi compris, s'applique soit à la *constitution intrinsèque* d'une chose, soit à sa *production*, soit à la *connaissance*. Aristote le définit : un premier terme d'où procède soit l'être, c'est-à-dire la quiddité, soit le devenir, soit la connaissance d'une chose (1).

Les principes de l'être et du devenir s'appellent principes *ontologiques*, *réels*.

Les jugements qui mènent à la connaissance de jugements ultérieurs s'appellent principes *logiques*.

Nous ne traitons pas ici des principes *logiques*, mais seulement des principes *ontologiques*.

Or, dans cette acception, le principe a pour synonyme la *cause*.

Toutefois, dans notre langue philosophique moderne, les principes intrinsèques de l'être s'appellent rarement *causes* ; ce nom est le plus souvent réservé aux principes *extrinsèques*, c'est-à-dire aux *causes efficientes* et aux *causes finales*, de préférence aux *causes efficientes*.

Nous avons dit qu'une certaine priorité est essentielle au principe et, par conséquent, à la cause : De quel ordre est cette priorité (2) ?

Elle n'est pas nécessairement une *priorité de temps*, elle peut n'être qu'une *priorité de nature*.

Ainsi, entre le moment où l'âme est créée et celui où elle devient la forme du corps humain, il n'y a pas de succession chronologique, mais seulement un ordre de nature.

La priorité de nature consiste en ce que l'existence du

(1) Πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἐστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται. Arist., *Metaph.*, lib. IV, cap. 1.

(2) La priorité *logique* ou de *connaissance* appartient au terme par lequel notre connaissance débute. Cette priorité n'intéresse pas le métaphysicien.

dérivé ou de l'effet dépend de l'antécédent principe ou cause, tandis que l'existence de celui-ci ne dépend aucunement de l'existence de celui-là. L'union de l'âme avec le corps présuppose naturellement la création de l'âme, tandis que, inversement, la création de l'âme n'est, dans aucun ordre, postérieure à son union avec le corps.

Tantôt la priorité de nature va de pair avec la priorité de temps, tantôt elle l'exclut ; dans ce second cas surtout, elle porte rigoureusement son nom (1).

Lorsque l'accomplissement de l'action prend du temps, on l'appelle *mouvement* « motus » ; sinon, on la dit instantanée, « agere in instanti ».

" Cum autem principium motus de necessitate terminum motus duratione praecedat, quod necesse est propter motus successionem, nec possit esse motus principium vel initium sine causa ad producendum movente ; necesse est ut causa movens ad aliquid producendum, praecedat duratione id quod ab ea producitur. Unde quod ab aliquo sine motu procedit, simul est duratione cum eo a quo procedit „ (2).

En résumé, la cause précède, sinon dans le temps, au moins dans l'ordre de consécution naturelle, une autre réalité et exerce sur elle une influence réelle et positive. Dans l'acception moderne du mot, la cause ne désigne que très exceptionnellement les principes intrinsèques des êtres ; elle désigne d'ordinaire les principes *extrinsèques* de l'existence, le principe d'efficience et le principe de finalité extrinsèque, surtout le premier (3).

Nous avons comparé la cause au principe ; comparons-la à la raison.

(1) La théologie surnaturelle connaît une priorité d'*origine*, qui n'est pas une priorité de nature. Dans le Mystère de la Sainte Trinité, le Père a par rapport au Fils une priorité réelle d'origine, mais il n'a pas une priorité de nature.

(2) S. Thomas, *Qq. disput. de Potentia*, q. 3, art. 13.

(3) Cfr. Wartenberg, *Kants Theorie der Kausalität* et *Das Problem des Wirkens*. Leipzig, Haacke, 1899 et 1900.

**251. La raison.** — Demander la raison d'un phénomène, d'une chose, d'une existence, c'est en chercher l'explication.

Par une soirée d'été, les nuages grossissent, la foudre éclate : quelle en est la *raison ?*

Des corps chimiques se combinent et forment un corps nouveau : quelle est la *raison* de leur combinaison ?

L'être vivant donne naissance à un être nouveau : quelle est la *raison* de cette existence nouvelle ?

Donner la raison de la foudre ou expliquer comment elle éclate, c'est tout un.

Donner la raison de la formation d'une substance chimique nouvelle ou indiquer les principes qui la constituent ; donner la raison de la naissance d'un être ou expliquer l'origine de cette existence nouvelle, sont deux expressions d'un même problème.

« *Donner* la raison », « *rendre* raison » soit d'une chose, substance ou accident, soit d'une existence, c'est un acte de pensée ; mais la *raison* de la chose ou de l'existence appartient à l'ordre ontologique.

La *raison* ontologique de la composition d'une substance nouvelle, — par exemple, de la composition de l'eau — est l'ensemble des causes auxquelles est due cette composition : Les affinités de l'hydrogène et de l'oxygène, leur proportionnalité volumétrique, l'étincelle électrique qui les fait réagir sont la raison *immédiate* du phénomène ; la constitution hylémorphique de l'eau est la raison *intrinsèque dernière* de la formation d'une substance nouvelle, virtuellement contenue dans les substances composantes.

La *raison* ontologique de la foudre est l'ensemble des causes qui la font éclater.

La *raison* ontologique *immédiate* de la naissance d'un être vivant, c'est l'acte de génération des progéniteurs; sa raison extrinsèque *dernière*, c'est l'action d'une cause qui elle-même n'a point dû recevoir d'une cause antérieure son existence.

D'une façon générale, *la raison d'une substance* réside dans ses principes intrinsèques.

*La raison d'une existence* réside dans les principes extrinsèques en vertu desquels une chose existe.

Chacun des principes à raison desquels une essence est ce qu'elle est, est raison partielle, *insuffisante*, de cette essence ; l'ensemble des principes en est la *raison suffisante*.

De même, la totalité des principes dont dépend une existence, est la *raison suffisante* de cette existence.

En conséquence, connaître la raison suffisante d'une *réalité*, c'est connaître la totalité de ses principes intrinsèques. Connaître la raison suffisante de l'*existence* d'une chose, c'est connaître les principes qui la font exister ; en dernière analyse, c'est comprendre qu'elle dépend nécessairement d'une cause dont l'essence est d'exister.

Seule, la raison *suffisante* est, à proprement parler, la *raison* de l'essence ou du devenir d'une chose.

Les notions de *cause* ou de *principe* ontologique et celle de *raison* sont-elles identiques ?

Rappelons-nous que les essences des choses peuvent être considérées comme un tout *physique*, composé de parties *physiques* — telle la substance corporelle, composée de matière et de forme — ou comme un tout *métaphysique*, composé de parties *métaphysiques* — telle la nature humaine, substance corporelle, vivante, sensible, raisonnable ; telle encore la substance spirituelle, sujet capable d'exister et d'agir sans être assujetti à la matière (**74-76**).

Or, la *raison* suffisante d'un tout *physique* n'est autre que l'ensemble des *causes* — la matière et la forme — qui le constituent. Mais la *raison* suffisante d'un tout *métaphysique* ne porte point le nom de *cause* : Ainsi la vie contribue à rendre *raison* de la sensibilité, on ne dit pas qu'elle en est cause ; l'existence indépendante de la matière est *raison* de l'activité spirituelle, elle n'en est pas, à proprement parler, la cause.

La notion de *raison* est donc plus générale que celle de *cause* : Entre la cause et ce qui est causé, il y a une

distinction *réelle ;* entre la *raison (ratio)* et ce dont elle est la raison *(rationatum)*, il peut n'exister qu'une distinction *virtuelle* (1) (**79**).

Depuis Leibniz, il est couramment admis que *tout être* a sa raison suffisante. Est-ce exact ? La proposition : « *Il n'y a rien qui n'ait sa raison suffisante, nihil est sine ratione sufficiente* » est elle un *principe analytique ?*

**252. Examen du « principe de raison suffisante ».** — Les anciens scolastiques connaissaient le *principe de causalité :* Toute existence *contingente* a sa cause en autrui. Ils connaissaient le *principe du mouvement*, que nous avons appelé aussi *principe d'actuation :* Tout passage de la puissance à l'acte est effectué par une cause en acte.

Or, les philosophes modernes estiment, que le « principe de raison suffisante » est plus large que les principes de causalité ou d'actuation ; ceux-ci ne seraient que des applications de celui-là. Ces deux principes, disent-ils, s'appliquent seulement, l'un aux existences contingentes, l'autre aux sujets qui reçoivent une actuation nouvelle ; le principe de raison suffisante, au contraire, a pour sujet l'*être comme tel ;* il a une extension illimitée et, par conséquent, il est logiquement antérieur aux deux autres.

Commençons par éliminer de la question ce qui n'est pas contesté. Sans doute, la cause adéquate d'une existence ou d'une essence étant donnée dans la nature, la chose ne peut ne pas exister ou n'être pas ce qu'elle est.

Posez les principes constitutifs qui sont la raison intrinsèque suffisante d'une substance, la substance sera nécessairement ce qu'elle est.

Posez les principes extrinsèques qui sont la raison suffisante de l'existence d'une chose, nécessairement la chose existera.

(1) Voir à ce sujet une excellente analyse de M. G. Simons (*Revue Néo-Scolastique*, août 1902, p. 321).

Ces affirmations sont évidentes, elles expriment la loi générale du déterminisme.

S'ensuit-il que, chaque fois qu'une chose est donnée, dans la nature ou dans la pensée, son explication adéquate doive pouvoir être fournie par l'esprit ; en d'autres mots, s'ensuit-il que l'esprit doive pouvoir en rendre raison ?

Évidemment, tout n'est pas explicable par l'esprit *humain*, cela aussi n'est point en question ; la sphère de l'intelligence humaine n'est pas égale à la sphère de l'intelligibilité des choses. Nous ne savons le tout de rien, dit Bossuet.

La vraie question est de savoir si *toute chose* est *intrinsèquement* explicable, de manière que, suivant l'expression de Leibniz, il serait possible à celui qui connaîtrait assez bien les choses, de donner à chacune d'elles *sa raison suffisante*.

Or, à cette question précise, nous répondons non.

Et nous concluons de cette réponse, que l'énoncé : « nihil est sine ratione sufficiente », n'est pas universellement vrai : il n'est pas un principe analytique.

Pour affirmer que toute chose a sa raison suffisante, il faudrait soutenir qu'à toute *essence* il y a des principes intrinsèques, à raison desquels elle est ce qu'elle est, et pas autre chose ; qu'à toute *existence* il y a un principe *extrinsèque*, en vertu duquel elle existe.

Or, une essence a-t-elle nécessairement, des principes autres qu'elle-même, raison de ce qu'elle est ?

Une existence a-t-elle nécessairement, un principe autre qu'elle-même, raison de cette existence ?

Non.

Toute essence *composée* a, nécessairement, sa raison suffisante en des principes composants autres qu'elle et naturellement antérieurs à elle ; mais l'essence *physiquement simple* n'a pas, en autre chose qu'elle-même, la raison de ce qu'elle est.

De même, toute existence *contingente* a nécessairement hors d'elle-même la raison suffisante de son existence. Cette raison suffisante est une *cause*, de sorte que, en tant qu'il

est applicable aux existences *contingentes*, le « principe de raison suffisante » n'est pas plus large que le principe de causalité, il se confond avec lui.

Mais, toute existence n'est pas contingente. Donc, le principe de causalité — ou le principe de raison suffisante dans la mesure où il lui équivaut — n'est pas universellement applicable aux existences.

Donc, enfin, la proposition : « *Tout être*, c'est-à-dire, *toute essence*, *toute existence*, *a sa raison suffisante* » n'est pas un principe.

On dira peut-être : Une essence simple possède *en soi* la raison suffisante de son essence (1) ; l'existence nécessaire possède *en soi* la raison suffisante de son existence.

Mais ne voit-on pas que l'expression *en soi* a ici une signification *négative*, celle de *pas en autre chose ?* Avoir sa raison « *en soi* » signifie donc n'avoir *pas* sa raison *en autre chose*, c'est-à-dire n'avoir *pas de cause*. Affirmer qu'un être — essence ou existence — a *en soi* sa raison suffisante, c'est donc tout simplement *nier* qu'il tombe sous l'application du principe de causalité. Il s'ensuit que le « principe de raison suffisante » est logiquement postérieur au principe de causalité. Il est la *négation* de l'universelle applicabilité de ce dernier.

(1) Dans une étude très fouillée, à laquelle nous avons déjà fait allusion (*Revue Néo-Scolastique*, août 1902, pp. 297-325), M. G. Simons a mis en évidence la signification critériologique du principe de raison suffisante. Il fait observer justement qu'une essence, fût-elle physiquement simple, est toujours pour une intelligence, dont la fonction est abstractive, la matière d'une synthèse de notes abstraites. Inévitablement la raison réfléchissante recherche l'ordre génétique de ces notes. Les unes — les propriétés — dérivent des notes qui sont considérées comme étant nécessairement plus fondamentales et que l'on appelle essentielles. Celles-ci sont donc logiquement la raison suffisante de celles-là.

Néanmoins, ferons-nous observer, l'esprit s'arrêtera, quoi qu'il en ait, à une première note, à laquelle il ne trouvera, ni ne cherchera plus une raison suffisante *antérieure*. Quant à la synthèse totale des notes, elle est ce qu'elle est, parce qu'elle est ce qu'elle est : elle n'a donc pas de raison suffisante, soit réellement, soit virtuellement distincte d'elle-même (250).

## CHAPITRE III

### LES RELATIONS ENTRE LES CAUSES

**253. La cause finale exerce la première sa causalité.** — Le « mouvement » de la nature implique l'introduction d'une forme, accidentelle ou substantielle, en un sujet, sous l'action d'une cause efficiente. L'exercice de la causalité des causes *matérielle* et *formelle* est donc subordonné à l'action d'une *cause efficiente*.

Mais la cause *efficiente* elle-même reçoit de la *cause finale* son orientation.

Donc *la cause finale* est *la première* des causes, la cause des autres causes, « causa causarum » ; elle donne le branle à tout le mouvement de la nature.

" Causa efficiens et finis sibi correspondent invicem, quia efficiens est principium motus, finis autem terminus. Et similiter materia et forma : nam forma dat esse, materia autem recipit. Est igitur efficiens causa finis, finis autem causa efficientis. Efficiens est causa finis quantum ad esse. quidem, quia movendo perducit efficiens ad hoc, quod *sit* finis. Finis autem est causa efficientis non quantum ad esse sed quantum ad *rationem causalitatis*. Nam efficiens est causa in quantum agit ; non autem agit nisi causa finis (gratia finis). Unde ex fine habet suam causalitatem efficiens „ (1).

" Sciendum quod licet finis sit ultimus in esse in quibusdam, in causalitate tamen est prior semper, unde dicitur *causa causarum*, quia est causa causalitatis in omnibus causis. Est enim causa causalitatis efficientis, ut jam dictum est. Efficiens autem est causa causalitatis et materiae et formae „ (2).

(1) S. Thomas, In *Metaph.* V, 2.

(2) *Ibid.*, lect. 3. Albert le Grand s'exprime dans le même sens : " Propter quod dicitur *finis causa omnium causarum*, quia per intentionem disponit efficientem, per aptitudinem ordinat materiam et per propriam rationem denominat formam quae est finis ut somnus (i. e. actus primus). *Summ. theol.* 1ª, q. 26, membr. 1, art. 2.

**254. Ce qui, dans l'ordre d'intention, est la première fin est, dans l'ordre d'exécution, le dernier effet.** — La série des fins et des moyens est en raison inverse de celle des actions et de leurs résultats.

Un ingénieur songe à faire construire une locomotive. Son *but* et, par conséquent, sa *première intention* est de faire mouvoir des voitures sur une voie ferrée. Dans ce but, il emploiera la tension de la vapeur ; pour obtenir de la vapeur, il utilisera une source de chaleur ; cette source sera constamment alimentée par la combustion du charbon. Le mouvement du train est donc le but ; la production de la vapeur d'eau, la production de la chaleur, la combustion du charbon sont autant de moyens subordonnés à l'intention de réaliser la fin voulue.

Or, *en fait*, dans l'ordre d'exécution, le mouvement du train sera le dernier effet.

Le machiniste devra commencer par brûler du charbon, la combustion du charbon produira la chaleur ; celle-ci produira de la vapeur d'eau, la tension de la vapeur déterminera en dernier lieu le mouvement de la locomotive et des voitures qu'elle traîne à sa remorque. L'ordre d'intention et l'ordre d'exécution sont donc en raison inverse ; le premier but est le dernier bout, « primum in intentione, ultimum in executione ; ordo intentionis et ordo executionis ad invicem opponuntur ».

Nous avons étudié les causes (Chapitre II) ; leurs relations (Chapitre III) ; nous passons à leur effet général, l'*ordre de la nature* (Chapitre IV).

L'ordre *universel* a son fondement dans la finalité *intrinsèque* ou *immanente* de la nature.

Nous aurons donc à étudier d'abord, en un *premier article*, l'*ordre intrinsèque* ou *immanent* réalisé en chacun des êtres de la nature,— effet *immédiat* des causes naturelles;— puis, en un *second article*, l'ordre qui résulte des rapports de finalité *extrinsèque* entre les êtres, l'*ordre extrinsèque universel*.

# CHAPITRE IV

## L'EFFET GÉNÉRAL DES CAUSES : L'ORDRE DE LA NATURE

—

## ARTICLE PREMIER

*L'effet immédiat des causes : l'ordre intrinsèque des œuvres de la nature*

—

### § 1

### APERÇU PRÉLIMINAIRE : LA NOTION DE L'ORDRE

**255. La notion de l'ordre.** — Le jeu régulier des causes produit un ensemble de relations, qui constitue l'ordre de la nature.

Qu'est-ce que l'ordre ?

L'ordre implique : 1° Plusieurs choses distinctes les unes des autres ; 2° des relations de succession entre elles ; 3° un même principe qui préside à l'établissement de ces relations.

Ordo, dit saint Thomas, nihil aliud dicit quam rationem prioris et posterioris in distinctis sub aliquo uno principio (1).

Ranger en ordre les tableaux d'un musée, les livres d'une bibliothèque ; ordonner les matériaux d'une construction, les rouages d'une machine, c'est prendre l'un après l'autre ces tableaux, ces livres, ces matériaux, ces rouages et les disposer d'après un même principe d'unité.

(1) *Summ. theol.*, Ia, q. 47, art. 2, C.

On a donc pu dire que l'ordre est l'unité dans la multiplicité, ou encore, l'unité dans la variété.

Quel est le principe d'unité de l'ordre ?

C'est le point de vue auquel on se place pour l'établir, c'est-à-dire, en définitive, le but de l'œuvre ordonnée.

Le principe d'unité varie, en effet, d'après le but que l'auteur de l'ordre a en vue : la disposition des tableaux changera, selon qu'on voudra les ranger d'après la date de leur exécution ou d'après l'école à laquelle l'artiste a appartenu ; l'arrangement des livres variera selon que, à un point de vue logique, je considérerai leur contenu, ou, à un point de vue extrinsèque, leur format. De même, la disposition des matériaux varie selon que l'architecte veut bâtir un théâtre ou une église ; celle des rouages est autre dans une machine industrielle, autre dans une automobile.

Le principe d'unité des éléments ordonnés, le premier principe de l'ordre est donc la *fin* de l'œuvre ordonnée.

D'où cette autre définition plus profonde de saint Thomas d'Aquin :

L'*ordre est l'exacte adaptation des choses à leur fin*, « *Recta ratio rerum ad finem* » (1).

Lorsque cette adaptation est l'œuvre de l'homme, l'ordre est appelé *artificiel*.

(1) " Similiter ex prioribus pervenitur ad posteriora in arte et in natura : unde si artificialia, ut domus, fierent a natura, hoc ordine fierent, quo nunc fiunt per artem : scilicet prius institueretur fundamentum, et postea erigerentur parietes, et ultimo supponeretur tectum. Hoc modo natura procedit in iis, quae sunt terrae affixa, scilicet plantis, quarum radices quasi fundamentum terrae infiguntur, stipes vero ad modum parietis elevatur in altum, frondes autem supereminent ad modum tecti. Et similiter si ea quae fiunt a natura fierent ab arte, hoc modo fierent sicut apta nata sunt fieri a natura ; ut patet in sanitate, quam contingit fieri, et ab arte et a natura : sicut enim natura sanat calefaciendo et infrigidando, ita et ars. Unde manifestum est quod in natura est alterum propter alterum, scilicet priora propter posteriora, sicut et in arte. „ S. Thomas, in II *Phys.* lect. 13.

" In nullo enim alio natura ab arte videtur differre, nisi quia natura est principium intrinsecum, et ars est principium extrinsecum. Si enim ars factiva navis esset intrinseca ligno, facta fuisset navis a natura, sicut modo fit ab arte. „ *Loc. cit.*, lect. 14.

Lorsqu'elle est l'œuvre de la nature, l'ordre est dit *naturel*.

L'*art* est un principe extérieur d'ordre ; la *nature* un principe intérieur. Il y a, néanmoins, aux opérations ordonnées de la nature et à celles de l'art un caractère commun : les unes et les autres emploient les moyens voulus pour la réalisation de leur fin.

« Si la nature faisait des maisons, dit avec sa simplicité habituelle le Docteur d'Aquin, elle agirait comme nos architectes, posant d'abord les fondements, puis les murs, et enfin le toit pour couronner l'édifice. »

**256. L'ordre téléologique ou de subordination ; l'ordre esthétique ou de constitution.** — Le rapport d'un moyen à sa fin est un rapport de *subordination*.

L'ordre envisagé comme un ensemble de relations de subordination, s'appelle *l'ordre de subordination*.

La fin est donc le principe d'unité de l'ordre de subordination.

Dans l'ordre d'exécution, l'action suppose un sujet capable d'agir, la fonction suppose l'organe, la subordination suppose l'existence de choses subordonnées.

L'ordre qui résulte de la mise en présence de ces choses subordonnées, s'appelle ordre de *composition*, de *constitution*, de *coordination*.

L'ordre, considéré sous cet aspect, forme *un tout* composé de parties. Son unité est une unité de *coordination*.

Au point de vue de la *subordination*, l'ordre s'appelle par excellence l'ordre *téléologique* ou de *finalité ;* au point de vue de la *coordination,* il s'appelle plutôt l'ordre *esthétique*.

Au fond, il n'y a pas deux ordres, mais un seul qui se prête à deux points de vue différents.

Dans l'ordre téléologique, la fin, comme telle, est principe d'unité.

Dans l'ordre de composition, l'unité a pour principe la cause formelle ou la forme (1).

Or, en réalité, dans la nature, la fin intrinsèque des êtres se confond avec leur cause formelle ; il n'y a donc pas deux ordres différents, mais un seul qui présente deux aspects distincts.

Néanmoins, la cause finale est logiquement antérieure à la cause formelle, l'ordre téléologique domine l'ordre de composition, de sorte que, en définitive, la fin est le *premier* principe de l'ordre.

**257. Définition générale de l'ordre.** — On comprend, d'après ces explications, la portée de la définition générale de l'ordre, proposée par saint Augustin : « Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio (2) ».

La première note constitutive de l'ordre, la *multiplicité* des éléments, se trouve indiquée par les mots : *parium dispariumque rerum*, plusieurs choses semblables ou dissemblables.

La seconde et la troisième, les relations de *succession* et leur réduction à l'*unité*, sont marquées par les mots suivants. L'arrangement, *dispositio*, est la raison formelle en vertu de laquelle les éléments multiples se trouvent à leur place respective, *sua cuique loca tribuens dispositio*.

La définition semble viser directement l'ordre de coordination ; mais, la place d'une chose doit répondre au rôle qu'elle est appelée à remplir ; la constitution des êtres est au service de leur destination : la définition s'étend donc à l'ordre téléologique aussi bien qu'à celui de composition.

Elle pourrait donc se traduire ainsi : L'ordre est la disposition en vertu de laquelle différentes choses se

(1) " Partes se habent in ratione materiae..... totum se habet in ratione formae. „ S. Thomas, 1ª, q. 7, a. 3, ad 3.

(2) *De Civ. Dei*, XIX, 13.

trouvent chacune à leur place et répondent à leur destination respective. Plus brièvement : L'ordre est l'exacte disposition des choses dans les relations commandées par leur fin (1).

**258. Les causes de l'ordre.** — Les *multiples éléments* qui entrent dans la composition d'un même tout ou servent de *moyens* pour une même fin, forment la *cause matérielle* de l'ordre.

La *disposition* à raison de laquelle ces divers éléments occupent la place et remplissent le rôle qui leur revient dans l'ensemble, est la *cause formelle* de l'ordre.

La cause *efficiente* de l'ordre est le principe *extrinsèque* de cette disposition.

Cette disposition a elle-même pour cause la *fin* de l'ordre, ce pour quoi l'ordre est établi.

Ceci signifie que l'ordre de la nature n'est pas l'effet du hasard : sa réalisation est dépendante de causes finales.

**259. L'ordre de la nature prouve l'existence de causes finales. — État de la question.** — Dans ses diverses parties et dans son ensemble, l'univers offre le spectacle d'un ordre complexe sans cesse renouvelé.

Or, l'existence et la persistance de cet ordre dépendent de causes finales.

Donc il existe des causes finales.

L'univers forme, disons-nous, un *ordre complexe*, sans cesse *renouvelé*.

Personne ne conteste qu'il y ait de l'*ordre* dans l'univers. En vain, les pessimistes les plus farouches, — tel Schopenhauer ou Nietzsche — s'attachent à grossir les défauts de la nature, exagèrent le mal qui s'y rencontre, ils ne peuvent nier que le beau y resplendit, que le bien y abonde.

(1) Sur l'extension et les applications multiples de l'idée d'ordre, voir le Chier Descamps, *La science de l'ordre (Essai d'harmologie), Rev. Néo-Scol.*, 1898, pp. 30 sqq.

Le télescope, le microscope, la balance de précision ont multiplié les moyens de recherche, agrandi dans toutes les directions le champ de l'observation. Parmi les sciences spéciales nouvellement constituées, en est-il une seule qui n'ait déposé en faveur de l'ordre de la nature? A-t-on jamais ouï dire qu'un savant, interrogeant la nature, ait été trompé dans la confiance qu'il avait en la stabilité de ses lois?

Or, que comprend l'ordre de l'univers?

En ses diverses parties, il réalise d'innombrables manifestations d'*ordre absolu*.

Entre ses diverses parties, comme aussi entre la totalité de ses parties et le tout, il réalise, sous d'innombrables formes, de l'*ordre relatif*.

Enfin, au moyen de facteurs qui se renouvellent sans cesse, il réalise, d'une manière *persistante*, des biens — des « fins » — identiques.

On ne s'attend pas à ce que nous développions ici en détail les manifestations de l'ordre de l'univers. On les trouve partout en abondance. Bornons-nous à quelques exemples.

1. Nous avons décrit ailleurs la *coordination* merveilleuse de cet être microscopique que l'on appelle une cellule et l'admirable *subordination* de ses fonctions diverses au bien de l'être organisé. Quelles merveilles, naguère encore insoupçonnées, dans les phénomènes de division par lesquels la nature assure la perpétuation de l'espèce ! « La première fois que j'en fus témoin, s'écrie Rindfleisch, je me demandai à moi-même, avec stupéfaction : Quoi, est-ce ton esprit qui a passé là ? La cellule a-t-elle donc la même intelligence que toi ? Si l'on était chargé de partager en deux un long filament comme celui-là, s'y prendrait-on autrement que ne le fait la nature ? » (1)

Que dire des organismes supérieurs, de ce chef-d'œuvre

(1) Rindfleisch, *Aertzliche Philosophie*, Festrede gehalten am 2. Januar 1888 in Würzburg. S. 16.

qu'est l'organisme humain ? Quelle *unité*, quelle *harmonie* dans la constitution du type, quelle admirable *convergence* des fonctions dans le sens exigé par le bien de l'individu et de l'espèce !

Chaque substance vivante, même chaque type du règne minéral, présente ainsi un spécimen d'*ordre particulier absolu*.

2. Considérés en groupe, les êtres de la nature ont entre eux des relations d'ordre : ainsi, par exemple, la fonction chlorophylienne des plantes et la respiration animale entretiennent dans l'atmosphère le mélange d'oxygène et de carbone qui permet la vie des deux règnes : *ordre particulier relatif*.

Il semble hors de doute, que les mêmes lois régissent toutes les parties, connues ou inconnues, de l'univers ; qu'un phénomène qui se passe, par exemple, dans la constitution interne du soleil a sa répercussion sur notre globe, sur toutes les autres parties du cosmos. Les savants proclament l'universalité de la gravitation newtonienne, des lois de l'équivalence des forces de la nature, de la constance de l'énergie : autant d'indices d'un *ordre universel relatif*.

3. Enfin, l'ordre de l'univers n'est pas un bien qui, une fois acquis, est figé à jamais ; les agents de la nature sont les auteurs d'un drame dont les scènes mouvantes se renouvellent sans relâche, mais reproduisent néanmoins, à chaque phase du temps, des types de même nature, également uns dans leur constitution et convergents dans leurs opérations, et réalisent toujours, entre les espèces et les règnes, d'uniformes relations d'interdépendance.

Or, l'existence de l'ordre que nous venons d'analyser et la récurrence constante des biens qu'il réalise, prouvent que la nature est sous l'influence de causes finales.

Les partisans du déterminisme mécanique tentent d'expliquer l'ordre universel en disant : L'univers est composé exclusivement d'agents mécaniques ou tout au moins de

corps qui agissent à la façon d'agents mécaniques. Lorsque les conditions nécessaires à leur entrée en exercice sont posées, ils ne peuvent ne pas agir. L'ordre résulte fatalement de la rencontre heureuse de ces agents divers. Plus brièvement, les effets, considérés quantitativement, s'expliquent par les causes efficientes ; le caractère plus ou moins heureux d'utilité qu'ils présentent, et que nous appelons l'ordre de la nature, est dû au hasard.

Au contraire, d'après la doctrine finaliste, les causes efficientes rendent bien compte de la quantité de l'effet produit, mais leur convergence harmonieuse et persistante vers la réalisation d'effets bons et beaux, nécessite l'intervention de causes finales.

**260. Preuve de l'existence de causes finales dans la nature.** — D'après la théorie mécaniciste, aucun élément matériel n'est intrinsèquement prédisposé à entrer dans une combinaison ordonnée plutôt que dans un amas chaotique : tout élément est un sujet *indifférent*.

Nous appelons *indifférente*, *indéterminée*, une cause que rien ne détermine intrinsèquement à donner le résultat qu'elle amène. Ainsi un dé cubique est une cause *indifférente*, parce qu'il peut, lorsqu'il est jeté, amener indifféremment une quelconque de ses six faces. Un dé, qu'un artifice habile amène à présenter toujours le six, est *disposé ad hoc*, ce n'est plus une cause indifférente, mais un dé « pipé ».

Ainsi, d'après la théorie mécaniciste, parmi ces milliers, ces millions d'atomes qui forment la base chimique d'un organisme, aucun n'est prédisposé intrinsèquement à faire partie d'un tout organisé et vivant ; tous sont, au contraire, également *indifférents* soit à l'état de corps simple ou à la formation d'une synthèse organique, soit à la formation de substances albuminoïdes, d'un protoplasme vivant, d'un tout organisé.

Or, il n'y a aucune raison pour que des éléments, *indiffé-*

*rents* à n'importe quelle synthèse inorganique ou organique, entrent *régulièrement* dans telles synthèses *déterminées*, qui forment la base chimique d'un organisme, c'est-à-dire *la* base de chacun de ces types si nombreux et si variés qui peuplent notre globe.

Les ordres particuliers, que la nature multiplie à l'infini, constituent donc un fait immense, dont les causes efficientes sont incapables seules de fournir la raison suffisante.

Bien plus, les éléments matériels laissés à eux-mêmes seraient non seulement indifférents à l'ordre ou au désordre, mais nécessairement ils *contrarieraient* l'ordre.

Les corps chimiques sont préparés à leur rôle nutritif par une complication progressive, qui déroute les chimistes et semble se faire à l'encontre des lois physico-chimiques. Une molécule forte comme l'est celle du gaz carbonique est brisée, et ses éléments sont utilisés dans l'agencement plus lâche de nombreux hydrates de carbone ; des corps, — surtout H, C, O, N, S, — dont certains composés élémentaires sont les plus stables qui soient connus dans la nature, se coordonnent en synthèses endothermiques, d'une complexité extrême : telles les albumines, l'hémoglobuline, les protéines, et d'autres.

Comment l'activité organique n'est-elle pas arrêtée dés le stade initial de l'anabolisme vital? Comment ces composés qui se précipitent si facilement — sous l'action de la chaleur, des sels, des acides, — peuvent-ils se soutenir, malgré les influences multiples qu'ils subissent au cours de la digestion et des échanges organiques ? Comment l'être vivant a-t-il pu réaliser l'instable là où le stable existait ; comment, enfin, au lieu d'opérer instantanément une désagrégation complète, réalise-t-il la désassimilation selon le mode gradué, partiel, persistant, que nous offrent tous les vivants normaux ?

Expliquer, par une rencontre fortuite, la convergence d'éléments, dont chacun a sa poussée propre, c'est rendre

raison de la *convergence* par des principes de *divergence*. Placez-vous dans l'hypothèse mécaniciste et supposez en un même amas, tous ces corps chimiques dont chacun a ses affinités électives particulières : forcément, leur unité superficielle d'un moment se dissoudra au moment suivant, l'édifice sera bientôt en pleine dislocation, son unité apparente aura vécu. « Qu'est-ce qui retient unis, disait Aristote, ces éléments divers, la terre et le feu, qui, laissés à eux-mêmes, prendraient des directions contraires? Ils se disloqueront, en effet, ils se disperseront, s'il n'y a pas quelque chose pour les retenir ensemble. Et s'il y a quelque chose de ce genre, c'est tout juste l'âme, c'est-à-dire, la source de l'accroissement et de la nutrition du vivant » (1).

Il est donc contradictoire d'attribuer au hasard la raison explicative de l'ordre *absolu*.

2. Le hasard n'explique pas l'ordre *relatif* que l'observation fait découvrir entre les individus, les espèces, les règnes de la nature. Au contraire, le supposer livré aux caprices du hasard, c'est l'abandonner à des causes inévitables de désordre.

Prenons, par exemple, le fait de la composition de l'air atmosphérique : sous toutes les latitudes, la quantité et l'état de H, N, O, C sont tels qu'ils permettent la vie, la vie végétale et la vie animale. Or, ces éléments sont d'eux-mêmes *indifférents* à former tel mélange utile plutôt que tel autre. Donc le hasard n'explique pas la présence régulière des conditions de composition, de densité, de pression, d'élasticité voulues de l'air atmosphérique (2).

Bien plus, les plantes, par leurs parties vertes, fixeraient indéfiniment du $CO^2$, les animaux par leur respiration, répandraient indéfiniment dans l'atmosphère, en quantité quelconque, de l'acide carbonique : de sorte que chacun des

(1) *De l'âme*, II, c. 4, § 7.
(2) Cfr. *Psychologie*, 5e éd., p. 29, note.

deux règnes laissé à lui-même serait une cause *contrariante* de l'ordre *relatif*.

Donc, non seulement le hasard n'explique pas la présence de cet ordre, mais, chaque individu, chaque espèce, chaque règne ayant un mode d'action spécial et indépendant, le fait de leur rencontre doit être une cause de désordre.

3. Enfin, non seulement la *persistance* de l'ordre à travers les variations incessantes des corps et de leurs opérations — telle la production périodique des mêmes fruits sous l'influence des saisons — n'est pas explicable par le hasard, mais elle est incompatible avec lui.

L'ordre universel est un drame comprenant une succession de scènes ordonnées toutes à de mêmes fins particulières et à une même fin universelle. Or, supposé, par impossible, que, à un moment donné, le hasard réussît à produire de l'ordre, — soit un ordre particulier absolu, tel qu'un organisme, soit un ordre particulier relatif, tel que l'interdépendance des règnes végétal et animal, soit même l'ordre universel, — il serait impossible que l'ordre se maintînt au moment suivant.

En effet, chaque élément étant indifférent à entrer dans telle ou telle combinaison, il n'y a aucune raison pour qu'il persiste dans une combinaison réalisée une première fois.

Au contraire, une infinité de composés, laissés à eux-mêmes, agiraient indéfiniment, pour leur compte, en des sens opposés à ceux que réclame la conservation de l'ordre général.

Donc, encore une fois, la persistance de l'ordre ne s'explique pas par le hasard ; au contraire, il répugne que le hasard fasse persister l'ordre.

*Résumé et conclusion :* L'ordre *absolu* que manifestent les individus et les espèces ; l'ordre *relatif*, soit partiel soit universel ; la *persistance* de l'ordre demandent une raison suffisante.

Or, le hasard ne fournit pas cette raison suffisante ; au contraire, il amènerait nécessairement le désordre.

Donc l'ordre de l'univers exige nécessairement des principes qui déterminent la *poussée* des éléments vers le bien du type spécifique, la *poussée* des ordres particuliers vers le bien des espèces et des règnes, la *poussée* générale et persistante des êtres vers le bien universel.

Ces principes sont les formes spécifiques propres à chacun des types de la nature. La forme spécifique est la raison intrinsèque profonde des propriétés du type ; celles-ci règlent son mode d'action et de passion ; elles sont le fondement des rapports que les êtres de la nature ont entre eux, rapports dont les lois de la nature sont l'expression. En conséquence, les formes spécifiques propres à chacun des types de la nature sont la raison intrinsèque dernière de l'ordre.

Or, ces formes sont ce qu'elles sont, leurs puissances opèrent de la façon qui leur est propre, parce que, au double point de vue statique et dynamique, elles sont *spécifiques*. Une disposition intrinsèque, *intentio naturae*, oriente toutes leurs activités vers un même terme intrinsèque, leur bien ; cette disposition est en elles un principe de finalité immanente, l'effet propre et immédiat d'une cause finale. **(237)**

L'argument que nous venons de développer, l'homme vulgaire le pressent lorsque, aux théoriciens du hasard il oppose ces raisons d'analogie : Le hasard, a-t-il jamais produit une maison ? Il serait donc arbitraire de lui attribuer des merveilles de la nature, telles que les nids des oiseaux, l'habitation du castor, etc. Le hasard est incapable de produire le plus simple rouage d'une machine : comment produirait-il, par exemple, cet admirable mécanisme de la vision, l'œil ?

Cet argument n'est pas une simple analogie, dont la valeur logique ne serait que probable. Mais il est une application

sensible de ce principe général : *La convergence de causes indifférentes qui réalisent d'une manière harmonieuse et persistante un même objet ordonné, ne s'explique point par des coïncidences fortuites ; elle réclame un principe interne de convergence.*

**261. La finalité est un indice d'intelligence.** — La nature inintelligente n'a pas conscience de l'ordre qu'elle réalise :

« La nature, dit saint Thomas, n'est pas autre chose qu'un art spécial, à savoir l'art divin, imprimé dans les choses, en sorte que celles-ci se meuvent d'elles-mêmes vers leur fin déterminée. C'est comme si un constructeur de navires pouvait faire que les bois se transformassent d'eux-mêmes et revêtissent la forme d'un navire » (1).

Aussi, dès que nous croyons apercevoir de l'ordre dans une œuvre, nous avons le sentiment que nous avons affaire à une cause intelligente. N'est-ce pas l'ordre qui nous guide dans les jugements que nous portons sur l'intelligence de nos semblables ?

Le principe général qui sert à démontrer, en théodicée, que l'ordre de l'univers est l'œuvre d'une Cause première éminemment sage est ainsi formulé par Bossuet :

« Tout ce qui montre de l'ordre, des proportions bien prises et des moyens propres à faire de certains effets,

(1) " Natura nihil aliud est quam ratio cujusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum ; sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere quod ex seipsis moverentur ad navis formam inducendam. „ In II *Phys.* lect. 14.

Ecoutons aussi saint Augustin : " Interrogez le monde, écrit-il, contemplez la beauté du ciel, l'éclat et la disposition des étoiles, le soleil qui éclaire le jour, la lune qui console la nuit ; interrogez la terre, fertile en herbes et en arbres, qui est couverte d'animaux, et dont l'homme fait le plus bel ornement ; interrogez la mer, combien nombreux et variés sont les etres qui nagent dans son sein ! Interrogez les airs, qu'animent tant d'oiseaux : interrogez tout ce qui est et voyez si tous les êtres ne vous répondent pas à leur façon : C'est Dieu qui nous a faits. D'illustres philosophes ont ainsi interrogé l'univers, et à l'œuvre ils ont reconnu l'artisan „. *Sermones ad populum*, Sermo CXLI, c. II.

montre aussi une fin expresse : par conséquent un dessein formé, une intelligence réglée et un art parfait.

» S'il faut de l'art pour remarquer ce concert et cette justesse, à plus forte raison pour l'établir.

» Aussi, sous le nom de nature, nons entendons une sagesse profonde, qui développe avec ordre et selon de justes règles, tous les mouvements que nous voyons » (1).

Nous réservons, d'ailleurs, pour la théodicée la preuve *ex professo*, que les œuvres de la nature n'ont pas en elles-mêmes la raison *dernière* de leur finalité intrinsèque et de l'ordre qu'elles réalisent.

**262. La théorie mécaniciste du hasard et le calcul des probabilités.** — A l'effet de montrer l'insuffisance de la théorie du hasard, pour rendre compte de l'ordre de la nature, nous recourrons, dit le Père Carbonnelle, aux théorèmes et aux raisonnements, non pas simplement probables, mais absolument certains du calcul des probabilités. Cet argument en faveur des causes intentionnelles sera la confirmation du précédent.

Dans son célèbre ouvrage intitulé : *Recherches sur la probabilité des jugements en matière criminelle et en matière civile*, Poisson écrit :

" Lorsqu'un très grand nombre d'événements sont possibles, et qu'ils ont tous, *a priori*, des probabilités égales, et extrêmement faibles, on fait voir que l'arrivée d'un de ces événements, parmi ceux qui présentent quelque chose de *remarquable*, doit être attribuée très probablement à une cause particulière C, autre que le hasard, et analogue, par exemple, à la volonté humaine. Si les événements remarquables étaient, avant l'observation, beaucoup plus probables que les autres, la probabilité d'une cause C est beaucoup plus affaiblie, et elle peut l'être assez pour qu'il soit inutile d'y avoir aucun égard.

„ La probabilité d'une intervention intelligente et intentionnelle

(1) *Conn. de Dieu et de soi-même.* Ch. IV, § 1.

est particulièrement facile à calculer avec exactitude lorsqu'il s'agit d'un événement *remarquable* qui consiste dans un arrangement particulier de divers objets.

„ Supposons, par exemple, qu'il y ait sur une table vingt-six cartes marquées chacune d'une des vingt-six lettres de l'alphabet. Trois de ces cartes sont rangées à part et forment le mot *oui.* Vous soupçonnez immédiatement que cet arrangement est intentionnel, c'est-à-dire que la personne à vous inconnue qui a juxtaposé ces trois lettres savait lire et a voulu représenter ce mot. Cependant il vous sera aussi possible d'en douter, et vous reconnaîtrez qu'elle peut très bien avoir réuni les cartes au hasard, parce que, après tout, il n'y a que six arrangements possibles de ces trois lettres. Le calcul est ici d'accord avec le sens commun ; car on trouve que la probabilité d'un arrangement intentionnel est dans ce cas de 6/7 ; c'est-à-dire que l'on peut parier six contre un pour l'affirmative : et par suite il y a une chance sur sept pour la négative.

„ Mais au lieu de trois lettres rangées à part, supposons que vous en trouviez dix formant le mot *absolument.* Ici, vous n'hésiterez plus et vous affirmerez, sans crainte d'erreur, que l'auteur de cette juxtaposition savait lire et a voulu former le mot français que vous lisez. Tout en reconnaissant que le contraire est théoriquement possible, vous ne le regarderez pas comme pratiquement réalisable. Et, en effet, dans ce cas le calcul montre qu'il y a 3.628.800 à parier contre un en faveur de votre conclusion ; du moins, en supposant que les mêmes dix lettres ne peuvent pas, en se combinant autrement, former des mots significatifs. La chance de vous tromper est égale à celle que l'on aurait d'extraire une boule noire en plongeant une fois au hasard dans un vase énorme où elle se trouverait seule de son espèce, avec 3.628.800 boules blanches. On voit qu'il a suffi d'augmenter un peu le nombre de lettres qui forment l'arrangement remarquable, pour passer d'une probabilité ordinaire à une certitude pratique. „

“ Donnons un troisième exemple, considéré par Poisson et où cette influence du nombre de lettres devient encore plus frappante. Les 26 lettres se trouvent juxtaposées sur la table, précisément dans l'ordre alphabétique. Dans ce cas encore et *a fortiori,* vous n'aurez pas le moindre doute sur l'intention de la personne qui les a ainsi rangées.

„ Cependant, dit Poisson, cet arrangement n'est pas en lui-même plus improbable que tout autre qui ne nous présenterait

rien de remarquable et que, pour cette raison, nous n'hésiterions pas à attribuer au seul hasard. Si ces 26 lettres devaient être tirées *successivement* et au hasard, d'une urne où elles seraient renfermées, il y aurait la même chance qu'elles arriveraient dans l'ordre naturel, ou dans un ordre déterminé d'avance, comme celui-ci *b, p, w,..... q, a, t,* que je choisis arbitrairement ; cette chance serait aussi petite, mais pas moindre, pour le premier arrangement que pour le second. „

" Je ne sais si le lecteur se figurera aisément la petitesse de cette chance, en apprenant que la fraction qui la mesure est inférieure à l'unité divisée par ($4 \times 10^{26}$), c'est-à-dire par 4 suivi de 26 zéros. Mais pour calculer exactement la chance que l'on a de se tromper en affirmant dans le cas présent une intervention intelligente et volontaire, il faudrait connaître le nombre, relativement fort petit, des arrangements qu'on peut appeler remarquables parmi le nombre immense des arrangements possibles avec nos 26 lettres. Ces arrangements remarquables seront, comme dit Poisson, " ceux où ces lettres se trouveront disposées, soit dans „ l'ordre alphabétique, ou bien ceux où elles formeront une phrase „ de la langue française, ou d'une autre langue „. On comprend que nous ne perdions pas notre temps (il faudrait plutôt dire notre éternité) à chercher le nombre exact de ces cas exceptionnels ; mais comme, en augmentant, ce nombre tend à diminuer la grande probabilité que nous cherchons, nous ferons libéralement les choses et nous admettrons qu'il se trouve compris entre six et sept cents. Malgré cette exagération, la probabilité de ne pas se tromper en affirmant que, dans ce cas, l'ordre alphabétique a été produit intentionnellement, ne diffère de l'unité (qui représente la certitude absolue), que d'une imperceptible fraction, dont le numérateur est 1 et le dénominateur 620 sextillions. On ne se figure pas aisément de pareils nombres ; mais imaginons un sable dont le grain aurait pour diamètre moyen un quart de millimètre, de sorte qu'un centimètre cube renferme 64.000 de ces grains, et supposons que l'Europe tout entière avec ses 9.808.300 kilomètres carrés, soit couverte d'une couche de sable ayant un mètre de hauteur. Dans cette masse énorme de silice, on nous dit qu'il y a un grain unique en carbone pur ; mais sans nous dire qu'il est en Russie, en Suède, en Angleterre, en Espagne, en Turquie, ou ailleurs, et l'on propose d'extraire ce tout petit diamant du premier coup, en choisissant dans le tas. Si nous espérions réussir, nous serions tout juste aussi raisonnables qu'en craignant d'affirmer

que l'arrangement alphabétique des 26 lettres est intentionnel; car, le calcul le montre, la probabilité du succès dans un cas est exactement égale à la chance d'erreur dans l'autre » (1).

Or, qu'est-ce qu'un arrangement de vingt-six lettres, en comparaison de la multitude presque infinie des chefs-d'œuvre qui abondent dans la création ?

Il nous reste à éclaircir deux notions, qui se rattachent à celle d'ordre : l'accomplissement de l'ordre et sa manifestation ; la perfection et le beau.

## § 2

### LA PERFECTION, ACCOMPLISSEMENT DE L'ORDRE

**263. La perfection. — La perfection naturelle des êtres.** — *Parfait* se dit en latin *perfectum*, en grec τέλειον. Selon l'étymologie du mot latin, *parfait* veut dire *complètement fait* ou *achevé*.

D'après cela, un être est *parfait*, lorsqu'il possède tout ce qui lui convient.

La *perfection* désigne, sous forme abstraite, tout ce qui convient à un être.

Or, qu'est-ce qui convient à un être ? Ce que réclame la réalisation de sa destinée. Être parfait, c'est donc, selon l'étymologie du mot grec (τέλειον, τέλος), être en possession de sa fin ou du moins en mesure de réaliser sa fin. « L'être parfait, dit admirablement Aristote, est celui qui atteint sa fin : « Τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος » (2).

Tout être de ce monde a une fin à réaliser.

Cette fin mesure la dose de réalité que l'être réclame, donc aussi la perfection qui lui revient.

(1) CARBONNELLE, *Les Confins de la science et de la philosophie*, tome II, c. IX.

(2) *Met.* IV, 24.

Ce qui revient ainsi à un être, ce qu'il exige pour pouvoir réaliser sa fin, pour prendre sa place et jouer son rôle dans la création, la philosophie l'appelle la perfection *naturelle* d'un être.

Les êtres sont *imparfaits* dans la mesure où ils s'éloignent de leur perfection naturelle. L'enfant aveugle-né est *imparfait;* il a, dit-on, un « défaut naturel ».

Toutefois, l'enfant qui vient de naître, sans aucun défaut naturel ne possède que sa perfection *essentielle*, *constitutive*, celle que saint Thomas appelle la *première :* elle rend le sujet *capable* de remplir sa destinée; lorsqu'il aura mis pleinement en valeur *toutes* ses aptitudes naturelles, il possèdera sa perfection *finale*, celle que saint Thomas appelle la perfection *seconde* du sujet.

L'enfant, l'adulte lui-même, ne sont donc *parfaits* dans la vie présente, que dans un sens relatif : ils possèdent ce qui est *essentiel* à la nature humaine; ils demeurent *imparfaits* en ce sens, qu'ils ne possèdent pas toute la perfection dont leur nature est susceptible. Il y a donc chez eux de la *perfection* et un *manque de perfection*, leur perfection est *relative*.

Il en est ainsi de tout être créé qui n'est pas en possession de sa fin.

Seul l'être arrivé au terme de sa destinée, en possession de sa fin, a sa perfection *naturelle* complète, *absolue :* « Τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος. »

**264. La perfection absolue.** — Nous disons donc que la perfection *naturelle* d'un être qui a atteint sa fin est absolue.

Néanmoins, cette perfection *absolue* d'un être en possession de sa fin, redevient toute *relative*, lorsque l'être est comparé à des êtres supérieurs ou à l'Être suprême.

Nous sommes alors en présence d'un nouveau terme de comparaison et la perfection est envisagée à un nouveau point de vue.

La réalité ou la perfection peut, en effet, être considérée, non par rapport à telle ou telle nature déterminée, mais en elle-même, intrinsèquement, à part de tout sujet capable de la recevoir.

A ce point de vue abstrait, la perfection nous apparaît comme *illimitée*, *infinie*.

Chaque perfection, envisagée à l'exclusion des limites dont elle est affectée dans les êtres contingents, devient une perfection infinie dans une direction donnée, « in tali linea entis ».

Réunies en un seul concept synthétique, toutes ces perfections, à l'exclusion des imperfections dont elles sont inévitablement entachées dans les sujets créés, fournissent les éléments du concept transcendant de *l'être absolument parfait*.

Par rapport à cet être suprême, absolument parfait, tout être contingent est imparfait.

L'être parfait devient alors synonyme d'infini ; par contre, les êtres imparfaits sont tous les êtres finis.

L'imperfection que nous opposons à la perfection naturelle, chez un être déterminé, est une *privation* ; l'imperfection que nous opposons à la perfection absolue est une *négation*, la négation d'une perfection plus haute réalisable dans un autre être ou réalisée dans l'être suprême.

**265. Les perfections.** — Nous n'embrassons pas, d'un seul regard, la perfection totale des êtres. Nous recourons à plusieurs représentations abstraites, dont chacune saisit une partie seulement de la perfection totale ; à ces représentations partielles répondent autant de *raisons formelles* des choses.

Certaines raisons ou perfections ainsi conçues renferment formellement une imperfection ; telle, par exemple, la perfection distinctive de l'homme, le pouvoir de *raisonner*. De pareilles perfections sont dites *mixtes*. Elles sont, en effet, formellement mélangées d'imperfection.

D'autres perfections sont conçues de façon à ne pas impliquer formellement une imperfection, mais aussi sans l'exclure. Le concept général de *vie* par exemple, n'implique pas nécessairement les imperfections essentielles à la vie végétative, mais aussi ne les exclut pas. Ces perfections, qui font abstraction de la présence ou de l'absence d'imperfections, s'appellent perfections *simples*.

On les appelle *absolument simples* ou *pures*, perfectiones simpliciter simplices, lorsque leur concept exclut formellement toute imperfection. Telle la vie envisagée comme une pensée substantielle.

Nous réunissons en un concept unique toutes les perfections absolument simples et nous nous élevons ainsi à l'idée d'un Être transcendant qui renferme, d'une manière suréminente, en une perfection unique, la réalité de toutes les perfections absolument simples. Cet Être, la philosophie l'appelle Dieu (77).

Dans les pages précédentes, on a analysé l'ordre et la perfection qui en est l'accomplissement.

La manifestation de la perfection et de l'ordre aux facultés perceptives fait naître le sentiment du beau.

## § 3

### LE BEAU, EXPRESSION DE L'ORDRE ET DE LA PERFECTION

**266. Ordre à suivre dans ce paragraphe.** — Nous ne commencerons pas cette étude par une définition métaphysique du beau. Les définitions proposées par les philosophes et par les critiques d'art sont, en effet, si nombreuses et si peu concordantes, que nous ne pourrions faire entre elles un choix sans éveiller de légitimes défiances.

Nous partirons de l'observation et nous nous demanderons : Quand l'homme, placé en présence de la nature ou d'une œuvre d'art, dit-il spontanément : *Cela est beau ?*

Quand, dans les mêmes conditions, dit-il : *Cela n'est pas beau ?* Quand dit-il : *Ceci est plus beau que cela, ceci est de toute beauté ?*

Nous appliquerons ainsi aux faits d'ordre esthétique les méthodes inductives, de concordance, de différence, des variations concomitantes, à l'effet de discerner quels sont pour la conscience les caractères distinctifs du beau.

Si nous parvenons à en saisir un ou plusieurs, nous les soumettrons ensuite à l'analyse métaphysique.

**267. Analyse du sentiment esthétique** (1). **Le beau fait plaisir.** — Dans toutes les langues civilisées, il y a un mot spécial pour traduire l'idée du beau : c'est, en grec, καλόν, en latin *pulchrum ; beau,* en français ; *schön* ou un mot similaire dans les langues germaniques. Or, que signifions-nous tout d'abord, lorsque nous faisons usage de l'une ou l'autre de ces expressions ?

Songeons aux choses de la nature ou aux œuvres d'art que, spontanément, nous trouvons belles :

Aux premiers feux d'un soleil d'été, des vallons et des collines se déroulent en un large horizon ; les moissons jaunies alternent avec des bouquets de sapinières, avec des allées de chênes et de hêtres touffus ; au loin, se détache, sur le fond bleu du ciel, le clocher du village ; dans la plaine, les épis tombent sous la faux du moissonneur ; les jeunes poulains gambadent dans les prairies ; les alouettes chantent et montent, montent toujours plus haut dans les airs : fatigué de la vie agitée et du bruit assourdissant de la grande ville, vous vous arrêtez devant ce spectacle reposant de la vie champêtre, vous le contemplez, vous l'admirez : *tout cela est beau !*

Voici une fiction poétique, un drame, une tragédie : les dernières paroles de Roland à Durandal ; dans *Quo Vadis*,

(1) Baumgarten, philosophe allemand du XVIIIe siècle, (1714-1762) a le premier donné ce nom *Aesthetica*, à la philosophie du beau.

le contraste si saisissant entre la Rome impériale, colosse aux pieds d'argile, et la faiblesse toute-puissante de l'Église des catacombes; le *Cid* de Corneille, *Macbeth* de Shakespeare : qui a lu ces pages sans se sentir remué ? Oui, cela est émouvant, puissant, *cela est beau.* Rappelez-vous les monuments de l'Acropole d'Athènes, l'*Agneau pascal* des frères Van Eyck, les cathédrales de Cantorbéry ou d'Amiens ; les fresques de Fra Angelico dans les cellules du couvent de Saint-Marc ; la *Leçon d'anatomie* de Rembrandt ; tel paysage de Ruysdaël, tel portrait d'Holbein, une symphonie de Beethoven, la *Passion* de Bach : *comme ces œuvres sont belles !* Comme elles nous charment ! Plus nous les regardons ou les entendons, plus nous sommes avides de les regarder ou de les entendre encore, plus nous aimons nous laisser impressionner par elles !

En présence de ces beautés de la nature et de l'art, mettons des œuvres ou des scènes vulgaires que spontanément nous appelons « *insignifiantes* » ou « *laides* ».

Songeons, par exemple, à un de ces hameaux ou « corons » de villages charbonniers, aux maisons basses et enfumées, où s'entassent les familles des mineurs, figures terreuses, dos prématurément voûtés par le travail, corps déformés par l'hérédité alcoolique ; comparons à l'image riante de ces jeunes poulains qui s'ébattaient dans la plaine, l'aspect lamentable des chevaux de fiacre efflanqués qui se traînent sur le pavé brûlant des villes. Aux chefs-d'œuvre de l'art, comparez le travail inhabile d'un homme de métier, les essais d'un collégien ou d'un apprenti d'Académie : ces choses banales ou laides, nous laissent indifférents, si même nous ne nous en détournons pas avec déplaisir, peut-être avec dégoût.

1° *Le beau nous fait plaisir ; ce qui est banal, vulgaire, mesquin, nous laisse indifférents ; le laid nous déplaît* (1).

(1) Le premier esthéticien de langue française, Crousaz, a très bien rendu cette action du beau sur le sentiment : " Tous ceux, dit-il, qui, se

Mais, dira-t-on, ce qui est cause de plaisir, c'est le *bien*. Ne définit-on pas le bien l'objet du désir, « bonum est quod omnia appetunt » ? Or, le beau et le bien peuvent-ils être identifiés ?

2° *Le plaisir esthétique est un plaisir de connaissance.* — Tout ce qui est bon n'est pas beau.

Il est *agréable* de humer le parfum des bois, de respirer à pleins poumons l'air des montagnes ; après une ascension pénible, de se reposer à l'ombre d'un bosquet ; le gourmet savoure un fin dîner, le digère avec satisfaction ; le débauché s'enivre de volupté : ces jouissances n'ont rien de commun avec l'esthétique.

La mère aime son enfant ; fût-il disgracié de la nature, elle l'aime, peut-être l'aime-t-elle alors davantage.

Ainsi, le beau est cause de plaisir ; mais, tout ce qui est cause de plaisir n'est pas beau. En d'autres mots, le beau est bon, puisque le bien est, par définition, ce qui fait plaisir ; mais tout ce qui est bon n'est pas beau.

En quoi le plaisir esthétique diffère-t-il donc du plaisir en général ?

En quoi le bien diffère-t-il du beau ?

Si l'on veut se remettre en mémoire les spécimens de beautés naturelles et artistiques qui ont servi plus haut à notre analyse, on s'apercevra que le plaisir esthétique a toujours sa source dans une *connaissance* : il se produit dans l'âme au spectacle de choses observées, écoutées, imaginées, comprises, contemplées, suivant ce mot de

piquant de ne pas parler simplement par coutume, voudront descendre en eux-mêmes et faire attention à ce qui se passe chez eux, à ce qu'ils sentent et à la manière dont ils pensent, lorsqu'ils disent, *cela est beau*, s'apercevront qu'ils expriment par ce terme un certain rapport d'un objet avec des sentiments agréables, ou avec des idées d'approbation et tomberont d'accord que dire, *cela est beau*, c'est dire, j'aperçois quelque chose que j'approuve, ou quelque chose qui me fait plaisir. » *Traité du Beau*, p. 7, cité par LECHALAS, *Études esthétiques*, p. 12.

saint Thomas d'Aquin : « Pulchra dicuntur quae *visa* placent » (1).

Il y a un plaisir, sans doute, à avoir une chose à soi : c'est celui du propriétaire qui se plaît à agrandir ses domaines.

Mais n'arrive-t-il pas au passant de contempler avec charme les domaines d'autrui ?

Il y a un plaisir à posséder des œuvres d'art : c'est le plaisir du collectionneur ; mais il y a un plaisir plus délicat à les contempler sans songer, d'ailleurs, à les revendiquer pour soi.

Ce plaisir, qui a sa source dans la *contemplation* d'un objet, est le sentiment *esthétique*.

Mais alors surgit une difficulté nouvelle : si le plaisir esthétique a sa source dans une *connaissance*, ne faut-il pas conclure que tout plaisir puisé à une connaissance est *esthétique ?* La science ne devient-elle pas, dans ce cas, la grande, l'unique pourvoyeuse des jouissances esthétiques ? L'art ne sera-t-il pas supplanté par elle ?

Au point de vue métaphysique, une autre conséquence s'imposera : L'objet de la connaissance c'est le vrai. Or, si le beau est ce dont la connaissance fait plaisir, ne faut-il pas conclure que le beau c'est le vrai ?

Cependant, ces conséquences sont inadmissibles.

(1) *Sum. theol.*. 1ª, q. 5, art. 4, ad 1. Dans cette définition *a posteriori* du beau, le verbe *videre* ne signifie pas seulement voir par les yeux du corps, mais *percevoir* par les facultés cognitives, en général. Ailleurs, en effet (1. 2, q. 27, a. 1, ad 3), saint Thomas traduit sa pensée en ces termes : " Ad rationem pulchri pertinet, quod in ejus aspectu seu *cognitione* quietetur appetitus..., ita quod pulchrum dicatur id, cujus ipsa *apprehensio* placet „.

Au surplus, le saint Docteur justifie cette synonymie : " De aliquo nomine dupliciter convenit loqui, uno modo secundum primam ejus impositionem, alio modo secundum usum nominis, sicut patet in nomine *visionis*, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus ; sed propter dignitatem et certitudinem hujus sensus extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem *cognitionem aliorum sensuum ;* dicimus enim : Vide quomodo sapit, vel quomodo redolet, vel quomodo est calidum et ulterius etiam ad *cognitionem intellectus* secundum illud Math. 5. 8 : Beati mundo corde, quoniam Deum videbunt „. 1ª, q. 67, art. 1, c.

Il y a peut-être un certain plaisir à apprendre les temps primitifs des verbes irréguliers, mais osera-t-on le comparer à celui qui s'empare de l'âme, lorsque, pour la première fois, elle admire la loi newtonienne de la gravitation universelle ou l'hypothèse cosmogonique de Laplace ?

Pour être chimiste, ou anatomiste : pour peser, doser la matière, ou pour décrire les apophyses du squelette humain, faut-il une âme d'artiste ?

Descartes, Newton, Helmholz, Pasteur ont-ils brillé dans les arts ; Michel-Ange, Rubens, Rembrandt ont-ils fait avancer la science ?

L'enthousiasme illusionnerait le savant ; les minutieuses analyses de la raison réfléchissante étoufferaient l'inspiration de l'artiste.

Donc, d'une part, le plaisir esthétique nous est procuré par une connaissance, mais, d'autre part, tout plaisir provenant d'une connaissance n'est pas esthétique.

En quoi, dès lors, le plaisir esthétique diffère-t-il du plaisir de connaître ?

Peut-être, tout ce qui est beau est-il vrai, mais il serait pour le moins paradoxal de soutenir que tout ce qui est vrai est beau : Deux et deux font quatre, est une vérité ; est-ce une beauté ?

3° *Le plaisir esthétique a sa source dans la contemplation de l'objet perçu.* — L'homme de science a pour but de *connaître la vérité.* L'homme d'art *connaît pour se complaire dans la contemplation* de la perfection et de l'ordre *des choses connues.*

Sans doute, le savant, lorsqu'il est doublé d'un artiste, s'attache au plaisir de connaître, mais, en tant qu'homme de science, découvrir la vérité est son unique objectif.

Au contraire, l'artiste, en tant qu'artiste, s'attache indifféremment aux choses exactement observées ou scientifiquement démontrées et aux hypothèses conjecturales ; aux

unes et aux autres il demande, non quel est leur degré de vérité ou de certitude, mais quel *charme* il goûtera *à les contempler*.

Le souci du maître est de faire voir à ses disciples les choses telles qu'elles sont. Celui de l'artiste, est de faire partager à autrui l'émotion, l'admiration, l'enthousiasme qu'il a le premier éprouvés.

Le beau est vrai, nous le voulons bien, mais le vrai n'est beau que, lorsqu'il se présente de manière à susciter en nous le désir de le voir, de le regarder, de l'écouter, de le contempler.

Les œuvres absolument belles sont celles que l'on ne se lasse pas de regarder : plus on les voit, plus on veut les voir.

Cette analyse psychologique conduit à la conclusion, que le *beau* fait tout à la fois l'objet de nos facultés *volitives* et de nos facultés *perceptives* :

Il fait l'objet des facultés *volitives*, puisqu'il fait plaisir et que le plaisir a son siège dans les puissances affectives — lesquelles, selon nous, sont identiques aux puissances volitives (1).

Il fait l'objet des facultés *perceptives*, puisque le plaisir esthétique a sa source dans une connaissance.

De fait, *le beau est ce que l'on aime à considérer*.

Nous exprimons cette correspondance adéquate du beau avec l'âme entière, en disant qu'il « *charme* », qu'il « *ravit* » (2), et, avec saint Thomas d'Aquin, nous le définis-

(1) *Psychologie*, nº 198.

(2) Écoutons saint Thomas d'Aquin : " Pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt ; nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum, quod omnia appetunt ; et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quidam motus ad rem ; pulchrum autem respicit vim cognoscitivam ; pulchra enim dicuntur quae visa placent ; unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectantur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi simi-

sons : Ce dont la *contemplation fait plaisir*, « *pulchrum dicitur id, cujus apprehensio placet* », « *pulchra dicuntur quae visa placent* ».

Cette definition est *a posteriori*, elle nous décrit le beau par ses effets,

Mais pourquoi le beau charme-t-il ? Qu'est-ce qui a la propriété de provoquer dans l'âme le plaisir esthétique ?

Nous poursuivrons tout à l'heure cette analyse métaphysique. Avant cela, nous avons à répondre à certaines questions subsidiaires. Et d'abord : Quelles sont les facultés qui perçoivent le beau ? Est-ce l'intelligence seule ? Ou sont-ce toutes les facultés cognitives ?

**268. Les facultés perceptives du beau.** — D'après les conclusions, — que nous considérons ici comme certaines, — de la Psychologie, pas une notion n'arrive à l'intelligence

libus ; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva ; et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis ». *Summ. theol.*, 1, q. 5, a. 4, ad 2.

« Dicendum, écrit-il ailleurs, quod pulchrum est idem bono sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus ; sed ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus ; unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes ; dicimus enim pulchra visibilia, et pulchros sonos ; in sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis : non enim dicimus pulchros sapores, aut odores. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum autem dicatur id cujus apprehensio placet. » 1ª 2ᵉ, q. 27, a. 1, ad 3.

Saint François de Sales, dans son *Traité de l'amour de Dieu*, Liv. I, ch. 7, se fait l'écho des enseignements de saint Thomas, lorsqu'il dit : « La beauté et la bonté, bien qu'elles aient quelque convenance, ne sont pas néanmoins une même chose : car le bien est ce qui plaît à l'appétit et à la volonté, le beau ce qui plaît à l'entendement et à la connaissance ; ou, pour le dire autrement, *le bon est ce dont la jouissance nous délecte, le beau ce dont la connaissance nous agrée* ».

par une autre voie que les sens. La notion du beau a donc, comme toutes les autres, une origine sensible.

Les sens perçoivent des *choses belles* et le sujet en éprouve une sensation agréable ; l'intelligence, ensuite, abstrait des choses belles *ce qui fait leur beauté*, la *ratio pulchri, la notion du beau.*

Tous les sens contribuent, à des degrés différents, à la perception du beau : car, — nous voulons aussitôt en dire la raison — la notion du beau a pour objet la perfection naturelle des êtres; or, il n'est pas un sens qui n'aide à apprécier cette perfection ; tous donc ont un rôle esthétique.

N'est-il pas vrai que, en présence d'un grand et beau spectacle de la nature — tel ce panorama de campagne esquissé plus haut — l'âme aspire la réalité par tous les sens? Les moissons jaunissantes et les bosquets verdoyants ; le chant des alouettes ; les parfums des fleurs ; la fraîcheur de la rosée et de la brise matinale ; les rêveries de l'imagination : tout contribue à la fois à donner à l'âme l'idée des beautés sereines de la vie champêtre.

Saint Augustin, après s'être plaint, dans ses *Confessions*, d'avoir trop tard connu et aimé la beauté divine, ajoute : " Vous m'avez appelé d'une voix si forte, qu'elle a déchiré ma surdité. Vous avez brillé comme un éclair, et vous avez dissipé les ténèbres qui m'aveuglaient. Vous avez fait venir jusqu'à moi vos parfums, et je les ai respirés, et je soupire après vous. Vous m'avez fait goûter vos ineffables douceurs, et elles m'ont donné pour vous une faim et une soif qui me dévorent. Enfin vous avez touché mon cœur et il s'est embrasé pour cette paix solide et véritable que l'on ne trouve qu'en vous „ (1).

Toutefois, comme le sentiment du beau a sa source dans une connaissance, plus le sens contribue à la connaissance,

(1) " *Vocasti*, et clamasti, et rupisti *surditatem* meam. *Coruscasti*, splenduisti, et fugasti caecitatem meam. *Fragrasti*, et duxi spiritum, et anhelo tibi. *Gustavi*, et esurio et sitio. *Tetigisti* me, et exarsi in pacem tuam. „ *Confess.* lib. 10, c. 27.

plus il est en relation étroite avec le plaisir esthétique. Or, indubitablement, la connaissance est surtout tributaire des sens de la vue et de l'ouïe. Saint Thomas a donc raison d'écrire : Les sens les plus intéressés dans la perception du beau sont ceux de la vue et de l'ouïe, parce qu'ils contribuent le plus puissamment à la connaissance intellectuelle. Aussi nous est-il familier de parler de *belles couleurs*, et de *beaux sons*, tandis que nous ne parlons ni de *belles saveurs*, ni de *beaux parfums*, ni de *beaux contacts* (1).

Il semble donc hors de conteste que la notion du beau arrive à l'esprit par les sens.

Mais en elle-même elle est suprasensible : car elle est le fruit d'un travail abstractif dont les sens sont incapables.

Et voilà pourquoi l'œuvre d'art — la réalisation d'un idéal esthétique au moyen de procédés matériels — ne s'adresse pas aux sens *seuls*, mais à l'intelligence.

Pour les sens, écrit M. De Wulf, la musique n'est pas de l'art, mais un voluptueux excitant. C'est une ivresse des sens que bon nombre de mondains demandent à l'opéra. Épanouis dans leur fauteuil, l'exécution orchestrique les morphinise, les imprègne, comme un bouquet d'héliotropes. Ravalée au rang de décor théâtral, elle éblouit leurs oreilles, comme le scintillement des costumes éblouit leurs yeux. Ainsi encore, on rencontre des personnes qui, au dessert, éprouvent le besoin d'entendre un morceau de musique pour se faciliter la digestion.

Chez celui qui est capable d'une impression esthétique vraie, rien de pareil. Aucune passivité dans son être, mais au contraire une vive réaction sur tout ce qui frappe son oreille. Pour lui la forme artistique est tout ; il la pénètre, il s'en rend compte, la suit dans ses détails, saisit les délicatesses du rythme, la marche symétrique des voix, la pondération des phrases mélodiques, le jeu des timbres divers, en un mot il dégage dans toute son intégrité l'*idée du compositeur*.

(1) " Illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes ; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis ; non enim dicimus pulchros sapores aut odores. „ *Summ. theol.*, 1ª 2ᵉ, q. 27, art. 1, ad 3.

D'où vient la différence entre ces deux états d'audition ? Dans l'un et dans l'autre cas, l'impression subie par l'appareil auditif est la même : les vagues aériennes frappent de la même sorte la membrane du tympan, et les vibrations qu'elles y déterminent sont transmises de la même manière à l'appareil nerveux acoustique et à la partie correspondante de l'écorce cérébrale. Or, si dans des conditions identiques, la sensation du son musical peut indifféremment être suivie d'une impression *agréable* ou d'un plaisir *esthétique*, ne faut-il pas en conclure que la perception sensible, *à elle seule*, est impuissante à produire la jouissance du beau ?

Celle-ci exige l'intervention d'un facteur nouveau, dont la présence suffit pour changer un état physiologique en état esthétique. Ce facteur est l'*intelligence*. Grâce à l'intelligence, nous saisissons et nous contemplons la valeur respective de tant d'éléments divers, les rapports qui les unissent l'un à l'autre pour en faire un ensemble harmonieux.

C'est dans cette contemplation intellectuelle que la jouissance esthétique a sa racine.

On pourrait poursuivre la même analyse pour la peinture, la sculpture, l'architecture, les lettres. Dans chacun de ces arts, on distingue au point de vue de l'impression produite, un double état : dans l'un, on ne perçoit que la partie matérielle de l'œuvre ; dans l'autre, on remonte à l'idée qui l'inspire (1).

Aussi nous répudions les théories matérialistes qui ravalent les jouissances esthétiques à des états corporels (2).

(1) M. De Wulf, *La Valeur esthétique de la moralité dans l'art*, pp. 28 et 29. Cfr. Hanslick, *Du Beau dans la musique*, p. 20.

(2) Guyau, entre autres, n'a pas reculé devant ces théories dégradantes : " La vie humaine, écrit-il, est dominée par quatre grands besoins ou désirs, qui correspondent aux fonctions essentielles de l'être : respirer, se mouvoir, se nourrir, se reproduire. Nous croyons que ces diverses fonctions peuvent toutes revêtir un caractère esthétique... Respirer largement, sentir le sang se purifier au contact de l'air et tout le système distributeur reprendre activité et force, c'est là une jouissance presque enivrante, à laquelle il est difficile de refuser une valeur esthétique... La fonction de nutrition, si intimement liée à la précédente, n'est pas plus exclusive de l'émotion esthétique... De même, il est doux et esthétiquement agréable de manifester au dehors la vie intérieure. Bien avant la danse et les mouvements rythmés, la simple action de se mouvoir a pu

**269. Les caractères du sentiment esthétique.** — L'analyse psychologique nous a donc fait voir que l'âme trouve plaisir à connaître le beau.

On s'est demandé souvent si la cause du plaisir esthétique est « objective » ou « subjective », en d'autres mots, si elle se trouve dans certains caractères *ontologiques* du beau; ou si elle réside dans les dispositions *psychologiques* de celui qui jouit du beau. « Il n'y a, écrit Tolstoï, que deux définitions possibles de la beauté : l'une objective, mystique,

fournir à l'homme des émotions d'un genre élevé... Si, des fonctions de nutrition et de locomotion nous passons à celles de reproduction, leur importance au point de vue esthétique nous paraîtra encore plus considérable „. GUYAU, *Les Problèmes de l'Esthétique contemporaine,* pp. 20 à 22.

Guyau confond évidemment le beau et l'agréable, le sentiment et la sensation. Or, là-dessus, écrit Léon de Monge, " l'opinion des hommes, exprimée dans toutes les langues, est invariable. Un *bon* vin est bon ; il produit au palais une sensation *agréable :* sa couleur est *belle ;* elle *plaît* à l'œil. On ne dit pas que l'oiseau-mouche est *bon* à voir et la bécasse *belle* à manger...

„ Le sentiment du beau et du laid se confond si peu avec la sensation de plaisir ou de souffrance, qu'ils semblent se développer en raison inverse l'un de l'autre.

„ Comme intensité de sensation nos sens viennent dans cet ordre : goût, odorat, ouïe, vue.

„ Un goût est bon ou mauvais. Il y a des choses qui n'ont pas de goût ; il n'y en a pas dont le goût soit indifférent au palais. Il en est à peu près de même des odeurs. Mais il y a des bruits qui ne sont ni agréables ni désagréables. Quant à l'œil, il est incapable de nous donner une sensation de volupté proprement dite. Et pour aller jusqu'à la souffrance, il faut que l'excès de la sensation offense l'organe au point de troubler ses fonctions. L'*éblouissement* est une maladie de l'œil, une maladie qui peut être dangereuse.

„ Or, — en dépit de Brillat-Savarin, — parler d'esthétique à propos d'un bon dîner, ou de la " haute dignité de l'art „ à propos d'un excellent cuisinier, ce n'est qu'une plaisanterie. Aurai-je l'air plus sérieux, si je dis en parlant d'un coiffeur : " c'est un grand artiste : il a créé des odeurs qui ne s'arrêtent pas au nez, mais qui vous pénètrent jusqu'au fond de l'âme „ ? Le gosier n'est pas le chemin du cœur, et le nez pas davantage. L'oreille au contraire, nous donne des joies purement artistiques, et l'œil mieux encore, mais peut-être là-dessus les musiciens vont-ils me chercher querelle, et me dire : vous êtes orfèvre... „ LÉON DE MONGE, *Études morales et littéraires,* tom. I, chap. XVIII, pp. 395 et 396. Cette citation appellerait cependant quelques réserves ; ce qui a été dit plus haut permet d'en préciser la signification et la portée.

voyant la notion de la beauté dans celle du parfait ou de Dieu, définition fantaisiste et sans fondement réel, ajoute-t-il ; l'autre, au contraire, très simple et très intelligible, mais toute subjective, et qui considère la beauté comme étant tout ce qui plaît » (1).

Nous n'admettons pas cette alternative.

Nous savons par observation et par expérience (2), à quelles conditions une chose nous fait plaisir.

Le plaisir a pour cause le déploiement *intense* et *ordonné* de l'activité d'un sujet doué de sens intime et de conscience.

Que toutes les facultés de l'homme se déploient puissamment, de manière, cependant, que les inférieures n'enrayent point, par leur excès, le jeu normal des supérieures, le plaisir sera à son comble.

D'où ces deux corollaires d'esthétique sur lesquels nous nous arrêterons tout à l'heure :

*Premier corollaire :* Le beau doit mettre en jeu puissamment et harmonieusement les diverses facultés du sujet.

*Second corollaire :* Le sentiment du beau étant une résultante de deux ordres de causes, les unes objectives, les autres subjectives, il dépendra, pour une part, des dispositions affectives, soit naturelles, soit personnelles du sujet. La variabilité de ces dispositions subjectives explique les variations du goût du beau, de la mode ; et, comme elle échappe au contrôle d'autrui, on comprend que l'on ait pu dire : Des goûts on ne dispute pas.

En résumé, le sentiment esthétique demande une certaine correspondance du beau avec les dispositions du sujet qui le perçoit : il est donc, pour une part, « subjectif ».

Mais il a un fondement dans les choses belles, que l'on a plaisir à admirer : il est donc « objectif ».

Le développement de ces deux propositions aidera à comprendre la nature du sentiment esthétique.

(1) *Qu'est-ce que l'art ?* Chap. III, traduction de Théodor de Wyzewa.
(2) Cfr. *Psychologie*, 5e éd., 1899, nos 195-196.

**270. Correspondance nécessaire du beau avec le sujet qui le perçoit. Variabilité du sentiment esthétique.** — Manifestement, les hommes ne se mettent pas d'accord sur le beau comme sur le vrai.

Sans doute, le vrai aussi fait souvent l'objet de jugements contradictoires, mais alors les contradicteurs en appellent avec une égale confiance au tribunal suprême de l'évidence; le beau, au contraire, fait l'objet de discussions sans fin et le plus souvent sans appel.

La science, une fois conquise, est transmise fidèlement d'une génération à l'autre ; les styles, modes divers d'expression du beau artistique, varient avec les siècles, les races, les peuples, les individus.

D'où vient cette différence ?

C'est que le beau n'est pas indépendant de l'état « subjectif », personnel, et par conséquent, variable de celui qui le perçoit.

Il est, en effet, dans la nature du beau de *faire jouir celui qui le contemple.*

Or, ce sujet vivant et personnel que nous sommes et qui est appelé à jouir du beau est à la fois sensible et intelligent.

Le beau n'arrive à l'intelligence et ne satisfait la volonté que par l'intermédiaire des sens (1). Donc, pour répondre harmonieusement à la nature *humaine*, le beau doit être à la fois sensible et intelligible, atteindre l'œil, l'oreille, l'imagination aussi bien que l'intelligence ; émouvoir l'âme sensible aussi bien que la volonté rationnelle.

Pas de peinture, dit très bien M. Brunetière (2), qui ne

(1) " Ce qui nous fait trouver une couleur belle, écrit Bossuet, c'est un jugement secret que nous portons en nous-mêmes de sa proportion avec notre œil qu'elle divertit. Les beaux tons, les beaux chants, les belles cadences, ont la même proportion avec notre oreille. En apercevoir la justesse aussi promptement que le son nous touche l'ouïe, c'est ce qu'on appelle avoir l'oreille bonne, quoique, pour parler exactement, il fallût attribuer ce jugement à l'esprit. „ *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. 1, § 8.

(2) *L'Art et la Morale*, p. 29. Paris, Hetzel, 1898.

doive être avant tout une joie pour les yeux ! pas de musique qui ne doive être une volupté pour l'oreille ! pas de poésie qui ne doive être une caresse !

Or, les sens s'affinent, ou plutôt ils s'aiguisent ; ils deviennent plus subtils et plus exigeants ; ils ont besoin — ainsi que l'ont scientifiquement établi les expériences de psychophysique — pour éprouver la même quantité de plaisir, d'une quantité d'excitation plus grande. « Un niveau constant de sensation esthétique ne saurait être maintenu qu'au moyen d'une quantité croissante d'excitation esthétique » (1).

L'intervention des sens et des passions dans le plaisir esthétique est donc une première raison de son caractère subjectif.

Il y en a une seconde : outre le sentiment qui résulte de l'action directe du beau sur l'âme, il se produit toujours en elle une activité toute subjective dont le beau n'est que l'occasion. A côté de ce que l'œuvre d'art « exprime », il y a ce qu'elle « suggère ».

Voici un exemple : Un artiste dessine au trait un bras de femme uniformément blanc ; mais il met au poignet un bracelet ; aussitôt l'imagination ajoute à la figure le relief, tout le bras s'arrondit (2).

Nous complétons par l'imagination le dessin que l'artiste nous met sous les yeux ; chaque spectateur supplée, *à sa manière*, ce qui manque aux sensations, pour en faire des perceptions complètes.

C'est sur ce pouvoir suggestif, naturel à l'œuvre d'art, que repose le procédé graphique de certains caricaturistes contemporains, tels que Forain et Sem. Un simple coup d'œil sur les charges de ces artistes permet de se rendre compte, qu'ils n'y établissent jamais que les lignes essen-

(1) Balfour, *The foundations of belief*, P. I, ch. II.
(2) Lechalas, *Études esthétiques*, ch. IV, pp. 122 et suiv.

tielles ou fondamentales de leurs figures ; ils les dessinent sans contours ou sans ombres, n'accusant que les linéaments strictement caractéristiques de l'objet, laissant à l'imagination du spectateur le soin d'achever les silhouettes. En un mot, la supériorité de leur talent graphique consiste dans leur habileté à *suggérer* les figures qu'ils représentent.

M. Walgrave a finement analysé les sources de l'émotion poétique : « Le grand poète, écrit-il, est celui qui sait se taire juste à temps. Il devine ce qui est nécessaire et suffisant pour ébranler l'activité imaginative. Le poète qui mérite ce nom, transforme donc ses lecteurs en poètes. Il ne faut d'ailleurs pas s'effaroucher devant la conséquence de cette loi : celui qui lit la poésie doit être poète lui-même. Il en est bien ainsi. Tous ceux qui goûtent la même lecture se l'assimilent en proportion de leur capacité poétique. Il faut de l'ouïe et de l'éducation pour entendre une œuvre compliquée de musique ; il faut du goût et quelque habitude pour apprécier un tableau ; mais lorsque l'œuvre musicale ou la peinture sont vraiment belles, tout homme non dépravé de goût saura y trouver quelque jouissance ; davantage, s'il est plus éduqué ; de plus en plus, à mesure qu'il se rapproche de l'état d'âme du musicien, du peintre, du poète lui-même. Le meilleur lecteur d'une poésie, c'est celui qui l'a faite, car il sait le mieux ce qu'il veut, et il sait se remettre le plus parfaitement dans l'activité imaginative qui a engendré son œuvre » (1).

L'art oratoire repose, de même, en grande partie sur des influences *suggestives* soit de l'orateur, soit même de l'assemblée.

" Si celui qui parle s'énonce avec facilité, dit Malebranche, s'il garde une mesure agréable dans ses périodes, s'il a l'air d'un honnête homme et d'un homme d'esprit, si c'est une personne de qualité, s'il est suivi d'un grand train ; s'il parle avec autorité et

(1) *L'émotion poétique, Rev. Néo-Scolastique*, 1902, pp. 327 et *sqq.*

avec gravité, si les autres l'écoutent avec respect et en silence ; s'il a quelque réputation et quelque commerce avec les esprits du premier ordre ; enfin s'il est assez heureux pour plaire et être estimé, il aura raison dans tout ce qu'il avancera et il n'y aura pas jusqu'à son collet et à ses manchettes qui ne prouvent quelque chose „ (1).

Dans une assemblée, l'émotion de chaque auditeur réagit sur le sentiment d'autrui.

“ Il y a, observe M. Espinas, dans l'attitude de chacun je ne sais quoi de tendu, de tragique ; et l'ensemble de ces attitudes soudainement manifestées produira ce qu'on appelle dans les comptes-rendus un mouvement *(sensation)*. Mais ce mouvement sera ressenti pour tous à la fois ; car l'auditeur n'est pas moins préoccupé de l'auditoire que de l'orateur, et son imagination est soudainement envahie par le spectacle de ces trois cents personnes frappées d'émotion „ (2).

La subjectivité du sentiment esthétique est donc indéniable. Par elle s'expliquent les variations de la mode, les divergences et les contradictions du goût.

Un anneau au nez plaît aux Peaux-Rouges ; les Européennes aiment mieux les boucles d'oreille. Que de spécimens grotesques dans une exposition de chapeaux anciens, telle qu'on la voit étalée au Musée de Munich ! Cependant chacune de ces formes a eu ses jours de vogue.

L'Italie préfère à la simplicité de lignes et à l'ornementation purement architecturale du style gothique, le caractère pompeux et l'ornementation plastique des styles anciens et de la Renaissance. La France, la Belgique, l'Angleterre marquent une prédilection contraire.

Sous l'influence des idées de la Renaissance, les artistes couvrirent de badigeon les colonnes et les voûtes de ces majestueuses cathédrales que le XIX^e^ siècle a rétablies dans leur nudité sévère.

(1) *Recherche de la vérité*, Liv. I, ch. XVIII.
(2) Espinas cité par Souriau, *La suggestion dans l'art.*

Ces diverses dispositions subjectives personnelles tiennent, d'ailleurs, à une foule de causes plus ou moins prochaines ou éloignées, contingentes et variables, dont il est impossible de déterminer exactement la part d'influence, telles que l'âge, le sexe, le tempérament, le caractère, l'éducation, le milieu social, les idées courantes, etc.

Il y a, cependant, des influences qui, pour être, absolument parlant, accidentelles, n'en ont pas moins une stabilité relative. Taine les a appelées les influences de la *race*, du *milieu*, du *moment* ; avec sagacité il a analysé — même beaucoup exagéré — leur rôle sur le développement des grandes écoles d'art, en particulier sur le caractère propre à la peinture flamande, à la peinture italienne etc.

Du reste, il y a au sentiment esthétique un fondement naturel.

**271. Le sentiment esthétique tient néanmoins en partie à la nature invariable du sujet.** — La nature humaine, étant au fond la même chez tous, il doit y avoir sur le beau des appréciations universelles et invariables.

De fait, chez tous les individus, à quelque race, ou lieu ou époque qu'ils appartiennent, il y a un fonds commun d'activité naturelle ; il y a des sens, une imagination, une intelligence doués d'un degré normal de perfection, sans lequel la nature humaine devrait être regardée comme incomplète ; il y a donc aussi des actes qui sont en rapport avec cette perfection et des objets capables de faire naître ces actes.

« Ainsi nulle intelligence bien faite ne sera indifférente à ce qui peut apporter quelque lumière pour la solution des grands problèmes relatifs à la destinée humaine ; nulle imagination ne demeurera insensible à la vive description de certaines scènes de la nature ou de certains grands événements historiques ; nul cœur qui ne comprenne, qui ne puisse éprouver les sentiments qui tiennent au fond même

de la nature humaine. Ceux qui en seraient là apparaîtraient à juste titre à leurs semblables comme des hommes incomplets. Il y a donc un fonds commun, — et ce fonds est très considérable, — de jouissances de l'esprit et par conséquent de beautés naturelles et artistiques, qui est indépendant des circonstances dans lesquelles vivent ceux à qui elles s'adressent » (1).

L'adage : « Des goûts et des couleurs, on ne discute pas » n'est donc pas vrai absolument.

Sans doute, il est des appréciations de détail qu'il serait inutile de soumettre à un examen réfléchi, parce qu'elles tiennent à des dispositions personnelles sur lesquelles un accord unanime n'est pas à espérer ; mais l'harmonie objective a ses lois, la manifestation de l'ordre objectif à l'intelligence humaine a ses exigences naturelles, et par conséquent l'appréciation du beau relève dûment du tribunal de la réflexion, selon le mot de La Bruyère : « On dispute des goûts avec fondement » (2).

A ce propos, une question incidente se pose : Qu'est-ce que le goût esthétique ?

**272. Le goût.** — En matière d'esthétique, le *goût* est une disposition à raison de laquelle un sujet est particulièrement sensible au beau et en juge sainement.

Cette disposition est en grande partie naturelle ; les préceptes de l'art la perfectionnent, cependant, et la dirigent ; la pratique la développe et l'affermit.

Nous avons vu d'où vient au beau son caractère « subjectif », nous nous demanderons tout à l'heure en quoi consiste son caractère « objectif ».

(1) De Smedt, *La Théorie du Beau, selon les idées de S. Thomas d'Aquin*, p. 38.

(2) « Il y a, dit La Bruyère, dans l'art un point de bonté et de perfection comme de bonté et de perfection dans la nature ; celui qui le sent et qui l'aime a le goût parfait ; celui qui ne le sent pas et qui aime en deçà ou au delà a le goût défectueux ; il y a donc un bon et un mauvais goût et l'on dispute des goûts avec fondement ».

Mais, avant cela, nous devons examiner la signification d'un caractère que les esthéticiens modernes attribuent, depuis Kant surtout, au sentiment esthétique : le *désintéressement*.

**273. Le sentiment du beau est-il désintéressé ?** — Kant a beaucoup insisté sur le désintéressement du plaisir esthétique : « Le goût est, dit-il, une disposition de l'âme, qui nous fait apprécier un objet d'après le sentiment agréable ou désagréable mais *désintéressé*, qu'il nous fait éprouver. L'objet qui répond à ce sentiment, on l'appelle *beau* (1).

(1) *Kritik der Urtheilskraft*, 1ster Th., 1ster Abschn., 1es B., § 5. Schopenhauer a vivement accusé le même caractère du beau en cette page émue : " Mais vienne une occasion extérieure ou bien une impulsion interne qui nous soustrait à l'infini torrent du vouloir, qui arrache la connaissance à la servitude de la volonté, désormais notre attention ne se portera plus sur les motifs du vouloir ; elle concevra les choses indépendamment de leur rapport avec la volonté, c'est-à-dire qu'elle les considèrera d'une manière désintéressée, non subjective, purement objective ; elle se donnera entièrement aux choses, en tant qu'elles sont de simples représentations, non en tant qu'elles sont des motifs : nous aurons alors trouvé naturellement et d'un coup ce repos que, durant notre premier asservissement à la volonté, nous cherchions sans cesse et qui nous fuyait toujours ; nous serons parfaitement heureux...

„ Il n'y a que la force intérieure d'une âme artiste pour produire de si grands effets, mais ce désintéressement de l'âme se trouve facilité et favorisé par les objets extérieurs qui s'offrent à nous, par l'exubérance de la belle nature qui nous invite et qui semble nous contraindre à la contempler. Une fois qu'elle s'est présentée à notre regard, elle ne manque jamais de nous arracher, ne fût-ce que pour un instant, à la subjectivité et à la servitude de la volonté ; elle nous ravit et nous transporte dans l'état de pure connaissance. Aussi un seul et libre regard jeté sur la nature suffit-il pour rafraîchir, égayer et réconforter d'un seul coup celui que tourmentent les passions, les besoins et les soucis : l'orage des passions, la tyrannie du désir et de la crainte, en un mot toutes les misères du vouloir lui accordent une trève immédiate et merveilleuse. C'est qu'en effet, du moment où, affranchis du vouloir, nous nous sommes absorbés dans la connaissance pure et indépendante de la volonté, nous sommes entrés dans un autre monde, où il n'y a plus rien de tout ce qui sollicite notre volonté et nous ébranle si violemment. Cet affranchissement de la connaissance nous soustrait à ce trouble d'une manière aussi parfaite, aussi complète que le sommeil et que le songe : heur et malheur sont évanouis, l'individu est oublié ; nous ne sommes plus l'individu, nous

Nous souscrivons à cette thèse kantienne, mais sous certaines réserves.

On peut définir « l'intérêt » ce dont la possession satisfait les désirs du sujet « intéressé ». Or le beau n'est pas *formellement* l'objet d'un désir de possession, mais *objet de connaissance*. Donc, il est permis de dire que le sentiment du beau est « désintéressé ».

De fait, nous le verrons bientôt, l'*ordre* est le principal élément objectif du beau. Or, l'ordre peut être considéré à deux points de vue, comme ensemble de moyens subordonnés à une même fin, ou comme un ensemble de parties formant un même tout. Au premier point de vue, il est cause *finale*, objet de désirs, d'amour, il provoque des sentiments « intéressés » ; mais, au second point de vue, il est cause *formelle*, objet de contemplation « désintéressée ».

Cependant, le beau émeut la volonté, parce que tout ce qui est beau est bon.

Nous *aimons* ce qui est beau. Un beau drame moral fait aimer la vertu ; même la dramatisation du vice fascine et séduit.

L'artiste n'aime-t-il pas son art jusqu'à l'enthousiasme ? N'éprouve-t-il pas le besoin d'agir afin d'exprimer l'idéal qu'il a conçu ?

Le problème soulevé par Kant avait été posé et résolu par saint Thomas en ces termes précis : La même chose est belle et bonne ; pour ce motif, on vante la beauté du bien. « Pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem,

sommes pur sujet connaissant : nous sommes simplement l'œil unique du monde, cet œil qui appartient à tout être connaissant, mais qui ne peut, ailleurs que chez l'homme, s'affranchir absolument du service de la volonté ; chez l'homme toute différence d'individualité s'efface si parfaitement qu'il devient indifférent de savoir si l'œil contemplateur appartient à un roi puissant ou bien à un misérable mendiant. Car ni bonheur ni misère ne nous accompagnent à ces hauteurs... » *Le Monde comme volonté et comme représentation*, tome I, livre III, § 38. Traduction Burdeau.

quia super eamdem rem fundantur... et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum. » Les choses belles sont donc, en fait, objet de désirs, et, par conséquent, d'amour intéressé.

Mais la beauté diffère formellement de la bonté. « Sed pulchrum et bonum ratione differunt : nam bonum proprie respicit appetitum, pulchrum autem respicit vim cognoscitivam. » Le beau, *comme tel*, n'est pas *formellement* objet de désirs, ni, par conséquent, d'amour intéressé.

Aussi, le saint docteur dit que le *bien* est en rapport avec les facultés volitives : « Convenientiam entis *ad appetitum* exprimit hoc nomen *bonum* » ; tandis que le *beau* est directement en rapport avec les facultés *perceptives* : « Pulchrum est id cujus *apprehensio* placet. Pulchra dicuntur quae *visa* placent » (1).

Nous avons jusqu'à présent étudié le beau au point de vue psychologique ; étudions-le au point de vue *métaphysique*. Pourquoi le beau est-il agréable à voir ? Quel est le fondement ontologique du plaisir esthétique ?

**274. Les éléments objectifs du beau.** — « Demandez à un artiste, écrit saint Augustin, si les choses belles le sont, parce qu'elles plaisent, ou si elles plaisent parce qu'elles sont belles ; indubitablement, il vous répondra : elles *plaisent parce qu'elles sont belles* » (2).

(1) Kleutgen (*Inst. theol.* P. I. Lib. I, q. 4, c. 3, Pustet, Ratisbonne, 1881) définit le beau : " Pulchritudo est rei *bonitas*, quatenus haec mente cognita delectat. „

Le Père Joseph Jungmann (*Aesthetik*, I, 148) reprend pour son compte la même définition : " Die Schönheit der Dinge ist deren innere *Gutheit*, insofern sie durch diese dem vernünftigen Geiste Gegenstand des Genusses zu sein sich eignen „.

Ces définitions manquent de rigueur : Ce qui est beau est matériellement *bon*, mais la beauté n'est point formellement *la bonté*, " pulchritudo non est rei bonitas „.

(2) " Et prius quaeram (scil. ab artifice) *utrum ideo pulchra sint, quia delectant ; an ideo delectent, quia pulchra sunt.* Hic mihi sine dubitatione respondebitur, ideo *delectare, quia pulchra sunt.* „ *De vera religione*, c. 32.

Quelles sont *les causes de la jouissance* de l'âme dans la *contemplation* du beau?

Pour engendrer un plaisir, une chose doit provoquer l'épanouissement *complet* — c'est-à-dire sans défaut ni excès — et *ordonné* des facultés de l'âme (1).

Pour engendrer une jouissance esthétique, l'objet beau devra donc, avant tout, provoquer l'exercice *intense* et *harmonieux* des facultés cognitives. En conséquence :

1° Cet objet devra être *complet*.

Il faut que rien ne manque à sa nature. Une chose mutilée, tronquée n'est pas belle. Le borgne, l'aveugle, le manchot ne sont pas beaux ; il leur manque l'intégrité organique. Un homme qui louche, qui est boiteux, usé par l'âge, n'est pas beau : il lui manque l'intégrité fonctionnelle.

2° L'objet doit agir sur le sujet avec une certaine *énergie;* il faut donc qu'il ait de la grandeur, de la puissance, en un mot, de la perfection. Car tout effet est proportionné à sa cause. Un objet ample, puissant, capable de susciter vigoureusement les facultés est beau. Un objet mesquin, sans ampleur, sans vitalité ni énergie, bref, d'une perfection médiocre engendrera dans le sujet une activité représentative, insignifiante : il le laissera indifférent.

Un champ rétréci, aride, n'est pas beau. Un panorama aux horizons infinis, des campagnes couvertes de riches moissons, où l'activité et la vie surabondent, est un beau panorama. Un petit tertre dans une bruyère de la Campine est insignifiant ; une montagne de Suisse est magnifique. L'énoncé d'un principe simple ou d'une vérité de la Palisse est banal ; une démonstration mathématique ou philosophique serrée, vigoureuse, méthodique peut provoquer une jouissance incomparable (2). Il n'y a aucune

(1) *Psychologie,* pp. 416-417.

(2) Brunetière a cru pouvoir dire qu'il n'y a aucune beauté dans un théorème de géométrie, mais les grands mathématiciens ne sont point de

beauté morale à ramasser un enfant tombé sur la voie publique, mais se jeter à l'eau pour lui sauver la vie est une action d'éclat.

Cependant, ne l'oublions pas, l'énergie de l'action de l'objet est toujours conditionnée par la capacité relative du sujet. La chose belle exige de la perfection, sans doute, mais dans une *mesure* qui varie selon le sujet, les limites minima et maxima de cette mesure étant le degré d'activité cognitive dont est capable le sujet. Ernest Hello, parlant du style, lui impose avec raison deux qualités, inséparables l'une de l'autre, la *puissance* et la *discrétion* (1).

3° Il faut que l'objet soit *ordonné*.

L'ordre que nous attribuons au beau — ordre de *coordination* — consiste en ce que des choses ou des actions multiples et diverses forment un même tout.

On a pu dire que l'ordre est l'unité dans la variété : La *variété*, — une multiplicité de choses ou d'actions diverses, est la cause matérielle de l'ordre ; l'*unité* en est la raison formelle.

D'autres fois, on ramène l'ordre à l'arrangement, à la proportion, à l'harmonie : L'*arrangement* (de la racine ἄρω,

son avis. Poincaré, entre autres, dans une conférence sur *les rapports de l'analyse et de la physique mathématique*, s'exprime ainsi : " Les mathématiques ont un triple but. Elles doivent fournir un instrument pour l'étude de la nature. Mais ce n'est pas tout ; elles ont un but philosophique et, j'ose le dire, un but esthétique. Elles doivent inciter le philosophe à approfondir les notions de nombre, d'espace, de temps ; et surtout leurs adeptes y trouvent des jouissances analogues à celles que donnent la peinture et la musique. Ils admirent la délicate harmonie des nombres et des formes ; ils s'émerveillent quand une découverte nouvelle leur ouvre une perspective inattendue ; et la joie qu'ils éprouvent ainsi n'a-t-elle pas le caractère esthétique, bien que les sens n'y prennent aucune part ? Peu de privilégiés sont appelés à la goûter pleinement, cela est vrai ; mais n'est-ce pas ce qui arrive pour les arts les plus nobles ? „ Voir LECHALAS, *ouv. cit.*, p. 17.

(1) Le beau style " est à la fois expansif et contenu. Il porte avec lui cette pudeur des grandes pensées et des émotions profondes qui, d'autant plus calmes qu'elles sont plus ardentes, ont de la discrétion jusque dans leur splendeur. „ ERNEST HELLO, *Le style*, p. 19. Palmé, Paris, 1861.

disposer) est un terme générique qui désigne la disposition de plusieurs choses en rangs successifs. L'arrangement produit un ensemble de rapports, soit quantitatifs soit qualitatifs. La *proportion* est, à proprement parler, une égalité de rapports de quantité, soit d'étendue continue, soit de nombre. L'*harmonie* résulte, à proprement parler, de rapports de qualité, c'est-à-dire de similitude.

Toutefois, l'harmonie, dans l'acception large du mot, comprend aussi la proportion ; inversement, la proportion se prend souvent dans une acception synonyme d'harmonie.

En résumé, l'ordre comprend donc une certaine *multiplicité* ou *variété* de choses ou d'actions ; entre elles, de l'*unité* et, par suite, de la *proportion* ou de l'*harmonie*.

Or, disons-nous, l'ordre est essentiel au beau (1) : Pourquoi ?

Parce que, d'une part, pour mettre puissamment en jeu les facultés cognitives, il faut une certaine multiplicité ou variété de facteurs : Un élément objectif qui, par hypothèse, serait tout simple, ne produirait pas sur les diverses

(1) La plupart des philosophes qui font la métaphysique du beau estiment que l'ordre, — ou l'harmonie, la proportion — est essentiel au beau.

Platon dit : La beauté du corps, de l'âme, de tous les êtres vivants n'est pas un effet du hasard, mais le résultat de l'ordre, de la justesse, de l'art qui donnent à chaque chose ce qui lui convient : *οὐχ οὕτως εἰκῇ κάλλιστα παραγίγνεται ἀλλὰ τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ, ἥτις ἑκάστῳ ἀποδίδοται αὐτῶν.*

Dans sa *Poétique*, Aristote dit que le beau réside dans la grandeur et l'ordre. *Τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστί. Poétique*, C. VII, n. 8. *Τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον, (ἃ μάλιστα δεικνύουσιν αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι). Metaph.* XII, chap. III, n. 11.

" Nihil est ordinatum quod non sit pulchrum „, dit saint Augustin, *De vera. relig.* c. 41.

Nous entendrons tout à l'heure saint Thomas.

Bossuet, enfin, écrit : " La beauté ne consiste que dans l'ordre, c'est-à-dire, dans l'arrangement et la proportion... Juger de la beauté, c'est juger de l'ordre, de la proportion et de la justesse. „ *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, I, 8.

facultés du sujet une excitation suffisante. Une même excitation constamment répétée engendrerait l'ennui. L'uniformité est monotone ; l'orateur, le romancier qui se répètent deviennent fastidieux.

Mais, d'autre part, la multiplicité, comme telle, *disperse* l'attention, *distrait* les forces de l'intelligence. L'*unité* opère la concentration vigoureuse des puissances cognitives sur l'objet de la connaissance et accroît d'autant l'intensité du plaisir esthétique. Voilà pourquoi le rythme, qui permet de saisir à la fois un nombre plus considérable d'objets, est un procédé esthétique si recherché en musique, dans la poésie, dans l'art oratoire.

De fait, un amas de choses incohérentes nous heurte ; un entassement de preuves sans ordre fatigue.

Ce qui fait principalement la beauté d'une cathédrale gothique, de l'*Agneau mystique* des Van Eyck (1), de la

(1) Mieux que des considérations abstraites, un exemple aidera à comprendre comment l'unité d'une œuvre en fait la beauté. Dans *Les Maîtres d'autrefois*, Eugène Fromentin donne du chef-d'œuvre des frères Van Eyck ce superbe commentaire : " Les temps sont révolus. Le Christ est né et mort. L'œuvre de la Rédemption est accomplie. Voulez-vous savoir comment plastiquement, non pas en enlumineur de missel, mais en peintre, Jean Van Eyck a compris l'exposé de ce grand mystère ? Le voici : une vaste pelouse tout émaillée de fleurs printanières ; en avant la *Fontaine de vie*, un joli jet retombant en gerbes dans un bassin de marbre ; au centre, un autel drapé de pourpre, et sur l'autel un *Agneau blanc* ; immédiatement autour, une guirlande de petits anges ailés, presque tous en blanc, avec quelques nuances de bleu pâle et de gris rosâtre. Un grand espace libre isole l'auguste symbole, et sur ce gazon non foulé il n'y a plus que le vert sombre des frondaisons épaisses et par centaines l'étoile blanche des pâquerettes des prés. Le premier plan de gauche est occupé par les prophètes agenouillés et par un groupe abondant d'hommes debout. Il y a là tous ceux qui, croyant d'avance, ont annoncé le Christ, et aussi les païens, les docteurs, les philosophes, les incrédules, depuis des bardes antiques jusqu'à des bourgeois de Gand ; barbes épaisses, visages un peu camards, lèvres faisant la moue, physionomies toutes vivantes, peu de gestes, des attitudes ; un petit résumé en vingt figures du monde moral, avant comme depuis le Christ, pris en dehors des confesseurs de la nouvelle foi. Ceux qui doutent encore hésitent et se recueillent, ceux qui avaient nié sont confondus, les prophètes sont dans l'extase. Le premier plan de droite, juste en pendant, — et avec cette symétrie voulue sans

*Divine Comédie* du Dante, d'une tragédie de Corneille, d'un discours de Bossuet, de la Géométrie euclidienne, c'est l'unité merveilleuse — unité harmonieuse de lignes, de couleurs, de sons, de choses, d'actions, d'idées — de ces chefs-d'œuvre.

Plus éclate l'unité qui relie entre elles les diverses parties de l'œuvre, plus aisément sa perfection est saisissable, plus vive est la jouissance esthétique qu'elle engendre. Aussi l'*éclat*, *claritas*, est-il un élément du beau.

Nous pouvons donc conclure avec saint Thomas, que la beauté requiert trois conditions : L'*intégrité* ou la perfec-

laquelle il n'y aurait plus ni majesté dans l'idée ni rythme dans l'ordonnance, — le premier plan de droite est occupé par le groupe des douze apôtres agenouillés et par l'imposante assemblée des vrais serviteurs de l'Évangile, prêtres, abbés, évêques et papes, tous imberbes, gras, blêmes et calmes, ne regardant guère, sûrs du fait, adorant en toute béatitude, magnifiques en leurs habits rouges, avec leurs chasubles d'or, leurs mitres d'or, leurs crosses d'or, leurs étoles tissées d'or, le tout emperlé, chargé de rubis, d'émeraudes, une étincelante bijouterie jouant sur cette pourpre ardente, qui est le rouge de Van Eyck. Au troisième plan, loin derrière l'*Agneau*, et sur un terrain relevé qui va conduire aux horizons, un bois vert, un bocage d'orangers, de rosiers et de myrtes tous en fleur ou en fruit, d'où sortent, à droite, le long cortège des *Martyrs*, à gauche, celui des *Saintes Femmes* coiffées de roses et portant des palmes. Celles-ci, habillées de couleurs tendres, sont toutes en bleu pâle, en bleu, en rose et en lilas. Les *Martyrs*, pour la plupart des évêques, sont en manteaux bleus, et rien n'est plus exquis que l'effet de ces deux théories lointaines, fines, précises, toujours vivantes, se détachant par ces notes d'azur clair ou foncé sur l'austère tenture du bois sacré. Enfin une ligne de collines plus sombres puis Jérusalem, figurée par une silhouette de ville ou plutôt par des clochers d'églises, de hautes tours et des flèches, et pour extrême plan de lointaines montagnes bleues. Le ciel a la sérénité immaculée qui convient en un pareil moment. Pâle en bleu, faiblement teinté d'outremer à son sommet, il a la blancheur nacrée, la netteté matinale et la poétique signification d'une belle aurore.

„ Tel est traduit, c'est-à-dire trahi par un résumé glacial, le panneau central et la partie maîtresse de ce colossal triptyque. Vous en ai-je donné l'idée ? Nullement, l'esprit peut s'y arrêter à l'infini, y rêver à l'infini, sans trouver le fond de ce qu'il exprime ou de ce qu'il évoque. L'œil de même peut s'y complaire sans épuiser l'extraordinaire richesse des jouissances qu'il cause ou des enseignements qu'il nous donne. „ (*Ouv. cité*, pp. 424-427).

tion ; la *proportion* ou l'*harmonie* ; l'*éclat*. « Ad pulchritudinem tria requiruntur : Primo quidem *integritas* sive *perfectio* : quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt ; et *debita proportio* sive *consonantia* ; et iterum *claritas*. Unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur » (1).

Comment, en conséquence, définir le beau ?

**275. Définition du beau et de la beauté.** — La beauté d'une chose, c'est le resplendissement de sa perfection.

A raison de sa perfection native, toute chose est belle *fondamentalement*. Elle le devient *formellement*, lorsqu'elle révèle avec éclat la perfection qui lui est propre. Révéler la plénitude de sa perfection, c'est faire éclater sa beauté. D'où cette première définition de la beauté : La beauté d'un être, c'est le resplendissement de sa perfection naturelle.

Or, qu'est-ce qui fait resplendir la perfection d'un être ?

Deux choses : la manifestation des proportions qui relient entre elles toutes ses parties fait ressortir ce qu'il est. La mise en œuvre de ses forces ou de ses facultés d'une manière à la fois énergique, mesurée et ordonnée, fait ressortir ce dont il est capable.

(1) *Summ. theol.*, 1ª, q. 39, art. 8, c. Ailleurs, saint Thomas ne reconnaît que deux éléments du beau : l'*éclat* et la *proportion voulue* : " ad rationem pulchri sive decori concurrit et claritas et debita proportio. „ De fait, l'*intégrité* est une condition *sine qua non* du beau, plutôt qu'un de ses éléments formels.

Ailleurs, il ne renseigne plus que la *proportion* : " Pulchra dicuntur quae visa placent ; unde pulchrum in debita proportione consistit. „ 1ª, q. 5, art. 4. ad 1.

La proportion voulue, *debita proportio*, ou l'ordre de composition est, en effet, par excellence la raison formelle du beau : l'*éclat*, *claritas*, est un effet nécessaire de l'ordre, lorsque celui-ci est présenté dans les conditions voulues aux facultés perceptives : l'éclat est la manifestation de la proportion voulue ou de l'ordre.

La proportion entre les parties composantes d'un être réside dans l'égalité de leurs rapports. Dans un corps composé, l'observateur distingue nécessairement des parties multiples ; or, par le fait que l'égalité des rapports qui relient ces parties entre elles est mise plus vivement en lumière, l'unité totale de l'être composé est mieux et plus aisément comprise. Donc, manifester l'ordre de proportion qui règne parmi les diverses parties d'un être composé, c'est faire ressortir la perfection totale du composé.

La perfection, naturelle à un être, se révèle par l'intermédiaire des opérations dont la nature est le principe. Or, comment le fonds caché des énergies de la nature peut-il le mieux et le plus complètement se faire jour ? Par l'exercice le plus intense possible de toutes les puissances, à la double condition qu'elles demeurent hiérarchiquement subordonnées aux facultés qui leur sont supérieures, et que l'intensité d'action de chacune d'elles soit proportionnée au sujet qu'elles impressionnent. Donc, mettre en exercice, avec énergie, ordre et mesure les puissances d'un être, c'est le moyen de faire ressortir sa perfection naturelle.

Aussi, celui-là seul peut, à proprement parler, faire valoir la beauté d'une chose ou d'une œuvre, qui dispose en maître de l'ordonnance des parties qui la composent et de la mise en œuvre de ses activités.

Il en résulte que la beauté appartient principalement aux œuvres *artificielles*.

Par analogie seulement, l'on dit que Dieu a répandu la beauté dans ses œuvres : en disposant toutes choses avec proportion et mesure, *cum pondere, numero et mensura*, et tous les événements avec force et douceur, *fortiter et suaviter*, il a fait et continue de faire resplendir aux yeux de ses créatures intelligentes la perfection de sa création.

Des développements qui précèdent, se dégage une seconde définition de la beauté ; elle ne fait, d'ailleurs,

qu'expliciter la première : La beauté d'une œuvre réside dans la perfection avec laquelle la proportion de ses diverses parties ; la puissance, l'équilibre, la mesure de ses manifestations actives révèlent sa nature.

Si, enfin, l'on cherche une norme subjective pour apprécier la beauté d'une œuvre, on dira : Les belles œuvres sont celles dont la contemplation nous fait plaisir.

Dans la marche analytique que nous avons suivie, ces trois définitions du beau se sont offertes à nous en cet ordre :

Premièrement, le beau est ce dont la connaissance nous charme : Définition du beau par ses effets, *a posteriori*.

Secondement, le plaisir esthétique a pour cause l'heureuse proportion des diverses parties d'une œuvre ; la puissance et l'équilibre de ses manifestations actives, à la condition, toutefois, qu'il soit tenu compte de la capacité relative du sujet auquel cette expression de l'ordre s'adresse. La beauté d'une œuvre réside donc dans l'ordonnance heureuse de ses diverses parties et dans la manifestation énergique, harmonieuse et mesurée de sa perfection naturelle. Cette définition est objective et naturelle : elle définit le beau par ses propriétés.

Troisièmement, quelle est la raison intime pour laquelle cette double expression de l'ordre statique et dynamique est la source du plaisir esthétique ? C'est qu'elle est le moyen le mieux approprié à la mise en lumière de la perfection naturelle d'un être. D'où cette troisième définition, *a priori*, de la beauté : La beauté d'une œuvre c'est la manifestation de sa perfection naturelle par la disposition proportionnée de ses parties et par la mise en exercice, avec énergie, équilibre et mesure de ses puissances actives.

Cette dernière définition, la première dans l'ordre synthétique, se trouve admirablement exprimée dans un opuscule intitulé *De pulchro et bono* et qui est recensé

— à tort, d'ailleurs, paraît-il, — parmi les œuvres de saint Thomas d'Aquin : « Ratio pulchri in universali consistit in resplendentia formae super partes materiae proportionatas, vel super diversas vires vel actiones » (1). Formule que l'on pourrait traduire librement en ces termes : *La beauté est le resplendissement de la perfection naturelle d'un être, par l'ordre de ses parties ou de ses activités.*

*Forma* désigne la forme spécifique, c'est-à-dire, la raison intrinsèque de la perfection propre à un être de la nature ; *resplendentia* formae, c'est la manifestation éclatante de cette perfection. A raison de sa perfection intrinsèque, toute chose est *fondamentalement* belle ; elle le devient *formellement*, lorsqu'elle « resplendit », c'est-à-dire, lorsqu'elle se révèle avec éclat.

Mais, il ne faut pas oublier que la perfection naturelle d'un être peut désigner ou sa perfection *fondamentale*, celle qui le rend capable d'accomplir sa destinée, ou sa perfection *finale*, celle qu'il possède lorsqu'il a atteint sa fin.

" Duplex est rei perfectio, prima et secunda. *Prima* quidem perfectio est, secundum quod res in sua *substantia* est perfecta ; quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem *secunda* est *finis ;* finis autem vel est operatio, sicut finis citharistæ est citharizare : vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis aedificatoris est domus, quam aedificando facit. Prima autem perfectio est causa secundæ quia forma est principium operationis „ (2).

On peut dire de l'enfant de sept ans qu'il est « parfait », c'est-à-dire complet, lorsque rien ne manque à son intégrité organique et fonctionnelle. « Perfectio ex integritate par-

(1) *De pulchro et bono*, ex comment. in lib. (Pseudo-) Dionysii *de divinis nominibus*, cap. IV, lect. V et VI. Uccelli, à qui l'on doit une édition critique de la *Summa contra Gentiles*, pense que cet opuscule est de saint Thomas d'Aquin. Jungmann (*Aesthelik*, I, 314) l'attribue à Albert le Grand.

(2) *Summ. theol.*, 1ª, q. 73, art. 1, c.

tium consurgit. » Au contraire, le petit malheureux auquel il manque un œil ou un bras est « imparfait ».

Mais l'enfant de sept ans, dont l'organisation est parfaite, est néanmoins imparfait, par rapport à l'homme considéré dans sa pleine maturité physique et morale ; celui-ci, à son tour, est imparfait, par rapport à l'homme arrivé au terme de sa destinée dernière. Car, suivant le mot profond d'Aristote, la perfection de l'être se consomme par la possession de sa fin. Τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος.

La langue française nuance la beauté d'après le degré de perfection qu'elle exprime : L'enfant parfait est « gracieux », « joli » ; l'homme parfait est « beau », « superbe ».

*Super partes materiae proportionatas, vel super diversas vires vel actiones :* Cette partie de la définition signifie que les choses belles impliquent, au double point de vue statique et dynamique, une certaine complexité ; or, l'harmonie des parties — ordre statique — celle des puissances et de leurs actions — ordre dynamique — sont les moyens que la nature emploie pour manifester sa perfection.

La *beauté* consiste donc dans *la manifestation de la nature par la splendeur de l'ordre.*

**276. Critique de quelques définitions.** — 1. Selon Kant, *la beauté* est « *le pouvoir que possède un objet de produire le libre jeu de l'imagination, sans blesser les lois de l'entendement* » (1).

Il y a dans cette formule deux choses : L'objet doit, pour être beau, être en harmonie avec les facultés du sujet. Le sentiment du beau n'est pas capricieux ; il a des règles que lui dicte l'entendement.

L'harmonie de l'objet avec l'imagination et sa conformité avec les lois de l'entendement sont, en effet, la condition *sine qua non* du sentiment esthétique. Les lois déterminent

(1) Kant, *Kritik der Urtheilskraft,* Th. 1, Abschn. 1, B. 1, passim.

ce sans quoi un objet n'est pas beau. Mais il s'agit, en outre, de rechercher en quoi et pourquoi un objet est beau.

2. Cousin a dit : *Le beau est l'unité dans la variété* (1). Cette formule résume les éléments de l'ordre (**255**). Or l'ordre est, en effet, l'élément objectif principal du beau. Seul, cependant, il n'est pas le beau. Pour être beau, l'ordre doit être manifesté avec éclat et mesure.

3. D'autres, tenant compte de ces dernières conditions, ont mieux dit : *Le beau est la splendeur de l'ordre*. Cette définition est adéquate, mais exagérément concise. Elle doit supposer admis que l'*ordre* est un ensemble de relations qui expriment la perfection de la chose ordonnée. Or la définition permet de sous-entendre cette condition, mais elle ne l'énonce pas explicitement. Elle paraît donc trop laconique et, par suite, insuffisamment claire.

4. *Le beau est la splendeur du vrai*. Cette définition, qui est attribuée couramment à Platon (2), est inadéquate. L'exposition lumineuse, « splendide » du vrai est belle, mais il n'y a pas que le vrai lumineux qui soit beau. Le plaisir a sa source dans la contemplation de l'ordre, qui lui-même exprime la perfection naturelle de l'être ; il ne se confond pas avec le plaisir de connaître la vérité.

5. Nous avons critiqué déjà (p. 545, *note* 1) cette définition de Kleutgen et de Jungmann : *La beauté est la bonté d'un objet, en tant que la connaissance intellectuelle de cette bonté fait plaisir*.

6. *Le beau est l'expression de l'Idée par la forme* (Hegel) ou *l'expression de l'Idée par la matière* (Jouffroy). L'idée désigne ici l'idéal d'après lequel l'artiste exécute une œuvre. La définition s'applique donc exclusivement au beau artistique. Elle est applicable aussi, il est vrai, aux

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, VII^e leçon.

(2) On ne la trouve point dans les œuvres de Platon. Au surplus, elle s'agence mal avec la philosophie platonicienne dont la conception dominante n'est pas le vrai, mais le *bien*.

beautés de la nature, mais d'un point de vue synthétique seulement (**100**, **109** et **248**).

7. Un auteur français, Vallet (*L'Idée du beau dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, p. 2) définit le beau : *La splendeur de la perfection*. Cette définition ne diffère pas fondamentalement de celle que nous préconisons, mais elle présente cependant une double lacune : D'abord, elle dit bien que la beauté a sa source dans la perfection, mais elle ne dit pas *comment* la perfection fait éclater la beauté. — La beauté se révèle *par l'ordre*. — Puis, elle attribue la beauté à la perfection, sans plus. Or la beauté appartient à la perfection propre à l'être, *naturelle* à l'être.

Cette réflexion nous amène à nous demander, si la beauté convient à tout être. Le beau est-il transcendantal ?

**277. Le beau est-il transcendantal ?** — Oui, *tout être est beau*, en ce sens que tout *être de la nature* est *fondamentalement* beau. Il n'est pas, en effet, un seul être de la nature qui ne possède une constitution, un ensemble de propriétés, des principes d'opération, bref, un ordre susceptible de se manifester à l'intelligence et de lui procurer des jouissances esthétiques (1). Nous avons vu plus haut (**117**, **121**) dans quel sens tout être est bon ; dans le même sens, tout être est fondamentalement beau.

Les êtres qui passent vulgairement pour laids, grossiers, ou même répugnants, tels que le cloporte, la taupe, le porc, le singe sont beaux. Le naturaliste admire leur organisation, leurs opérations, leurs mœurs (2).

(1) " Omnis corporea creatura,... bonum est infimum, *et in genere suo pulchrum*, quoniam forma et specie continetur. „ S. AUGUSTIN, *de ver. relig.* c. 20.

(2) Il faut se garder de confondre la première impression *sensible* d'un objet avec l'effet que produit son organisation sur celui qui la considère avec l'œil de l'intelligence : le cloporte est un objet d'étude aussi intéressant que l'ibis ou le paon.

De même, il ne faut pas confondre la beauté *naturelle* d'un être avec les déformations que l'homme dans des intentions utilitaires lui fait subir :

Mais, *il ne s'ensuit pas que l'être comme tel soit formellement beau, ni que tout ce qui appartient aux êtres soit beau.*

Pour être *formellement* beau, l'être doit se trouver placé dans des conditions telles, qu'il révèle au sujet auquel il est offert en spectacle les trésors de sa perfection naturelle.

Dans les êtres de la nature, tout n'est même pas *fondamentalement* beau, car aucun ne réalise adéquatement la perfection de sa nature spécifique : tout être a ses défauts, ses anomalies ; il se rencontre même accidentellement des monstres (244). Il y a du laid dans la nature, comme il s'y trouve du mal.

Cette étude appelle comme complément un aperçu sur l'*art*, moyen de réaliser le beau.

**278. L'art. — L'idéal. — Le rôle de l'artiste.** — *L'art*, en général, est un moyen propre à réaliser une œuvre, « ars nihil aliud est quam ratio recta aliquorum operum facien-

Un porc engraissé est laid, parce que l'éleveur a altéré la proportion régulière entre la force apparente et réelle de ses pattes et la masse de son corps.

Enfin, il faut demander à la bête la beauté qui convient à sa nature animale et ne pas vouloir y chercher quelque chose de la figure humaine. Sully-Prudhomme, après M. Lechalas, fait cette juste remarque : " En général, une bête ne nous paraît laide que par notre invincible propension à y chercher quelque chose de la figure humaine. Pour savoir s'il y a vraiment des singes laids, il faudrait pouvoir consulter un singe, car la beauté que nous demandons inconsciemment à la forme du singe et qu'assurément nous n'y trouvons pas, c'est une beauté humaine ; aussi, quand nous disons qu'un singe est laid, c'est comme si nous disions qu'il le serait s'il était homme, ce qui est incontestable. Nous devrions admettre que la représentation esthétique qui nous déplaît chez certains animaux n'est pas leur représentation réelle, mais une expression illusoire du type humain, expression naturellement monstrueuse et choquante. Mais quand un animal est si éloigné du type humain qu'il ne peut soutenir aucune comparaison avec ce type, nous ne songeons plus à le dire laid, ou, si nous le jugeons tel, c'est par des sensations désagréables étrangères à sa physionomie, c'est parce qu'il blesse nos sens et non pas qu'il blesse notre goût esthétique ". *L'Expression dans les beaux-arts*, p. 104.

dorum » (1). Les *beaux-arts*, — les seuls dont il soit ici question, — sont le moyen de produire une œuvre qui manifeste avec éclat la perfection naturelle des êtres, par l'ordonnance voulue de leurs parties et de leurs actions.

1. Le premier devoir de l'artiste est donc d'*observer* la nature. Aussi, tous les arts sont plus ou moins des arts d'*imitation*.

" Il est bien clair qu'une statue a pour objet d'imiter de tout près un homme vraiment vivant, qu'un tableau a pour but de figurer des personnages réels avec des attitudes réelles, un intérieur de maison, un paysage tel que la nature en fournit. Il n'est pas moins clair qu'un drame, un roman, essaye de représenter exactement des caractères, des actions, des paroles réelles et d'en donner une image aussi précise et aussi fidèle qu'il est possible. En effet, quand l'image est insuffisante ou inexacte, nous disons au statuaire : " Ce n'est pas ainsi qu'on fait une poitrine ou une jambe „. Nous disons au peintre : " Les personnages de votre second plan sont trop grands, le coloris de vos arbres est faux „. Et nous disons à l'écrivain : " Jamais un homme n'a senti ou pensé comme vous venez de le supposer „ (2).

Quelle est, dans la vie d'un artiste, la belle époque ; quelle est celle de la décadence ?

" Quand on regarde ce qui se passe dans la vie d'un artiste, on s'aperçoit qu'elle se divise ordinairement en deux parties. Pendant la première, dans la jeunesse et la maturité de son talent, il regarde les choses elles-mêmes, il les étudie minutieusement et anxieusement, il les maintient sous ses yeux, il se travaille et se tourmente pour les exprimer, et il les exprime avec une fidélité scrupuleuse, même outrée. Arrivé à un certain moment de la vie, il croit les connaître assez, il n'y découvre plus rien de nouveau ; il laisse de côté le modèle vivant, et, avec les recettes qu'il a ramassées dans le courant de son expérience, il fait un drame ou un roman, un tableau ou une statue. La première époque est celle du sentiment vrai ; la seconde, celle de la manière et de la décadence. Si nous

(1) *Summ. theol.*, 1ª 2ᵉ, q. 57, art. 3, C.
(2) Taine, *Philosophie de l'art*, I, pp. 17-18.

regardons la vie des plus grands hommes, nous ne manquerons presque jamais d'y découvrir l'une et l'autre „ (1).

De même, l'histoire de chaque grande école nous prouve la nécessité d'imiter la nature et de demeurer les yeux fixés sur elle.

Aussi bien, personne ne le conteste, ce qui est contre nature est laid.

De ces premières considérations faut-il inférer que l'artiste doit imiter du plus près possible la nature ?

2. S'il en était ainsi, à quoi bon faire de l'art ? Quoi que l'artiste tente, la copie n'aura jamais la perfection de l'original.

Admettra-t-on, d'ailleurs, que le moulage, la photographie, réalisent le summum de la perfection artistique ? Le trompe-l'œil est-il le chef-d'œuvre par excellence ? Soutiendra-t-on que la musique ne fait qu'imiter les bruits de la nature ? Manifestement non.

Il y a mieux : le peintre, le sculpteur, le poète sont souvent inexacts de parti pris (2).

3. Il faut donc, dans une œuvre d'art, s'inspirer de la nature, non la copier servilement.

Il faut s'inspirer de la nature, et, dans ce sens, l'art doit être *réaliste ;* mais il ne faut pas la copier telle qu'elle est réalisée, et, dans ce sens, l'art doit être *idéaliste.*

Qu'est-ce à dire ?

(1) *Ibid.*

(2) Taine, *ouv. cit.*, pp. 26-30. Cfr. Lechalas, *ouv. cit.*, Ch. II, p. 64 : " Le principe même du réalisme pur repose sur une illusion, ce principe étant réduit, dans son application la plus élémentaire, à rendre purement et simplement les sensations que provoque en nous le monde extérieur : Ce problème implique, en effet, contradiction ; l'artiste ne peut jamais donner qu'une reproduction, non seulement incomplète, mais fausse à bien des égards, de la nature. „

*a)* Pas un individu ne réalise adéquatement ni exclusivement la perfection de son espèce.

Aucune reproduction de la réalité n'est donc capable de l'exprimer dans sa plénitude.

Autant il y a d'individus, autant il y a de réalisations partielles de la perfection de leur commune nature. Étudiez ces individus, comparez-les entre eux, et progressivement vous dégagerez par la pensée le type idéal de leur nature.

Et de même qu'il n'y a pas d'équation entre les individus réalisés dans la nature et leur idéal, il n'y en a pas davantage entre l'idéal et les reproductions matérielles au moyen desquelles l'artiste veut l'exprimer.

L'artiste a conscience de la disproportion inévitable entre les moyens d'exécution dont il dispose et le but inaccessible qu'il poursuit. Ce sentiment d'impuissance fait son tourment (1).

L'art consistera à reproduire le moins mal possible, par des procédés matériels, l'idéal abstrait élaboré par la pensée.

*b)* Si la nature des choses était simple ; si, par conséquent, le type idéal qui la représente était tout entier concentré en une ou plusieurs notes, identiques chez tous, les reproductions artificielles d'une chose seraient toutes les mêmes, frappées toutes de la même insuffisance.

(1) Écoutez Cherbuliez : " Quel est donc ce fatal penchant qui nous pousse malgré nous à donner une figure à ce que nous avons dans la tête, à montrer aux autres ce que nous avons vu, à leur faire sentir ce que nous avons senti ? Eh ! parbleu j'ai tout senti, mais je n'en puis exprimer que la centième partie, tant nos moyens sont misérables ! Regardez-moi dans les yeux, vous y verrez le monde ; regardez mes œuvres, vous n'y trouverez que ce que j'ai pu dire et je vous jure que ce que je n'ai pas dit était le plus beau de l'affaire. Mon sentiment est un fleuve, je suis condamné à n'y puiser qu'avec un tout petit arrosoir, et j'ai beau lui ôter sa pomme pour arroser au goulot, l'eau qui en sort n'est qu'une goutte au prix de celle qui court là-bas... Vous m'avez affirmé tout à l'heure que mon tableau venait à merveille. Allez, ne vous gênez pas, traitez-le de chef-d'œuvre. Je ne le finirai pas. Quand je le compare à l'autre, à celui qui est dans mon âme, dans mes nerfs et dans mes yeux, je ne sais que trop tout ce qui lui manque, et la nature le sait encore mieux que moi. „ *L'Art et la Nature*, 3e Partie, ch. XIII.

Mais la nature d'une chose est toujours complexe, offre à l'observateur des aspects indéfiniment variés ; chaque artiste la conçoit à sa manière, en dispose les éléments objectifs dans un ordre de son choix, les incarne en des formes sensibles qu'il crée et qu'il ordonne par un effort personnel d'imagination.

Ordonner les éléments objectifs de idéal d'après lequel il conçoit la nature ; les revêtir de formes sensibles qui les fassent apparaître en traits saillants : telle est l'œuvre de l'artiste, l'objectif direct des beaux-arts (1).

(1) C'est ce que Taine appelle " transcrire non le dehors des êtres et des événements, mais l'ensemble de leurs rapports et de leurs dépendances, c'est-à-dire leur logique „. Cela ne suffit pas, d'ailleurs, ajoute-t-il ; il faut *altérer les rapports réels*, afin de mettre en évidence le caractère dominant et dominateur de la réalité, c'est-à-dire celui dont tous les autres, ou du moins beaucoup d'autres, dérivent suivant des liaisons fixes. " Ainsi, continue-t-il, le propre d'une œuvre d'art est de rendre le caractère essentiel, ou du moins un caractère important de l'objet, aussi dominateur et aussi visible qu'il se peut, et pour cela l'artiste élague les traits qui le cachent, choisit ceux qui le manifestent, corrige ceux dans lesquels il est altéré, refait ceux dans lesquels il est annulé „.

Veut-on un exemple de ce que Taine entend par un caractère essentiel ? " Le caractère essentiel d'un lion, dit-il, c'est d'être un grand carnassier. Presque tous les traits dérivent de ce caractère comme d'une source. Au physique d'abord, les dents en ciseaux, une mâchoire construite pour broyer et déchirer ; il le faut bien, puisque étant carnassier, il se nourrit de chair et de proies vivantes. Pour manœuvrer ces deux redoutables tenailles, il a besoin de muscles énormes, et pour loger ces muscles, de fosses temporales proportionnées. Ajoutez aux pieds d'autres tenailles, des griffes terribles, rétractiles, la marche agile sur les extrémités des doigts, une détente de cuisses terrible qui le lance comme un ressort, des yeux qui voient clair la nuit, parce que la nuit est le meilleur temps de la chasse. Un naturaliste qui me montrait son squelette me disait : " C'est une mâchoire montée sur quatre pattes „. De plus, toutes les particularités morales sont à l'unisson : d'abord l'instinct sanguinaire, le besoin de viande fraîche, la répugnance pour tout autre aliment ; ensuite la force et la fièvre nerveuse par laquelle il concentre une masse énorme de forces, dans le court moment de l'attaque ou de la défense ; par contre-coup, les habitudes somnolentes, l'inertie grave et sombre dans les moments vides, les longs bâillements après l'emportement de la chasse. Tous ces traits dérivent de son caractère de carnassier, et c'est pour cela que nous l'avons appelé le caractère essentiel. „ *Ouv. cit.*, p. 38.

A ce travail de *conception* et d'*expression*, chaque artiste dépense les efforts de son génie. En cela se révèle sa « personnalité ».

Il voit, mieux que le vulgaire, la réalité, il la *comprend* plus puissamment, il en sent plus vivement les impressions ; sa noble mission est d'aider les autres à la comprendre comme il l'a comprise ; il « l'interprète » pour nous, afin de nous faire partager les émotions qu'elle lui a procurées.

L'*idéal* devient ainsi la mesure de la beauté des choses d'où il est tiré et des œuvres qui, tant bien que mal, le reproduisent.

La *beauté d'une œuvre d'art* a pour mesure son degré de *conformité avec son idéal.*

Entrons dans quelques développements sur le double travail de conception et d'expression que demande une œuvre d'art.

**279. L'invention ou la conception.** *Comprendre* la nature, ce n'est pas s'en assimiler passivement les divers éléments, mais saisir leurs relations, embrasser (comprehendere, complecti) leur coordination dans l'ensemble, dégager leur harmonieuse unité.

Toutefois, autre est, dans l'étude de la nature, le rôle du savant, autre celui de l'artiste.

Le savant n'a pas d'autre ambition que de connaître ; tout ce qui peut enrichir la connaissance se recommande donc, à titre égal, à son attention.

L'artiste *interprète* la nature pour mieux nous *la faire admirer* : il en dispose les éléments constitutifs en un ordre différent de celui dans lequel l'expérience les lui a fait apparaître, afin de faire partager l'émotion que cette ordonnance artificielle lui a fait goûter (1).

(1) " Le géomètre, écrit Töpffer, saisit les formes par leurs propriétés absolues : angle, rectangle, cercle. L'artiste les saisit par leurs propriétés

Aux prises avec la nature, l'artiste est incapable de l'étreindre d'un coup ; il la saisit par un côté ; c'est par ce côté que le sujet devient « intéressant » pour lui ; le reste lui devient « indifférent », et il le néglige.

L'homme de science n'est préoccupé que de la compréhension de l'objet ; la vérité qu'il a découverte, il l'expose toute nue ; l'artiste étudie à la fois l'harmonie de l'objet et les ressorts à faire jouer, afin que l'unité harmonieuse de l'objet apparaisse ravissante au sujet ; il expose pour émouvoir, son but dernier est de *faire impression*.

L'*invention* ou la *conception* de l'idéal est le fruit de « l'inspiration », du « génie » artistique ; en ce travail surtout se révèle « l'originalité » de l'artiste ; c'est là qu'il peut le mieux être « *lui-même* ».

Là aussi se trouve le secret de son action sur autrui.

A chaque progrès qu'il réalise dans la compréhension personnelle de la nature, il éprouve une émotion esthétique nouvelle et y puise un élément nouveau d'action sur l'âme d'autrui.

**280. L'expression et l'exécution.** — L'*expression* de l'idée artistique consiste dans la communication de cette idée à autrui par l'*exécution* d'une œuvre.

Cette expression est l'œuvre d'un homme s'adressant à

relatives, soit à l'objet, soit à lui : formes gracieuse, triste, molle, repoussante, etc... „ *Réflexions et menus propos*, p. 133, n. 1.

" Ainsi, écrit Taine, les choses passent du réel à l'idéal lorsque l'artiste les reproduit en les modifiant d'après son idée, et il les modifie d'après son idée lorsque, concevant et dégageant en elles quelque caractère notable, il altère systématiquement les rapports naturels de leurs parties pour rendre ce caractère plus visible et plus dominateur. „ *Philosophie de l'art*. II, p. 258. Cfr. I, pp. 44-47,

Certains critiques d'art ont poussé si loin l'idée de Taine, qu'ils ont fait de l'*altération des rapports réels*, l'essence même de l'art. C'est une exagération. L'altération des rapports réels est une *condition sine qua non* de la manifestation de la perfection de l'être par des moyens humains, mais l'art consiste dans cette manifestation même.

des hommes. Elle doit donc consister à traduire en des formes sensibles, telles que des lignes, des formes, des couleurs ou des sons, l'idée par laquelle l'artiste s'est représenté la nature, de manière à faire passer dans l'âme de ceux auxquels elle s'adressera, les émotions esthétiques que lui-même a goûtées le premier.

L'artiste s'attachera donc à discerner les formes sensibles qui traduiront le plus facilement et le plus vivement sa conception mentale, rejetant les formes banales qui ne lui disent rien, retenant celles qui lui paraissent plus aptes à rendre la nature telle qu'il l'a comprise et interprétée lui-même.

Ce travail d'exécution va, du reste, de pair, en grande partie, avec le travail d'invention. Dès le début, la conception inspire des essais d'exécution et déjà, tandis qu'il forme intellectuellement son œuvre, l'artiste la concrète, sinon en fait, au moins en imagination, dans les lignes qu'il dessine, dans les formes, les couleurs ou les sons qu'il harmonise, dans les coups de ciseau ou de pinceau qu'il combine.

Pour traduire ainsi son idée, l'artiste modifie les relations que la nature a réalisées dans ses œuvres, mais toujours de façon à faire mieux comprendre la perfection telle qu'il l'a d'abord comprise et admirée lui-même ; ce qui détournerait de ce but ou n'y conduirait pas, est banni de son travail.

Il est presque superflu d'ajouter que l'*exécution* d'une œuvre d'art est en partie aussi affaire de *procédé*, de *technique ;* en cela, s'exerce le « *talent* » ; dans le travail d'invention et d'expression éclate le génie.

Des considérations qui précèdent découlent les conditions essentielles du beau dans l'art.

**281. Qualités de l'œuvre d'art.** — Puisque l'art est le moyen d'exprimer le beau, et de nous le faire admirer, les qualités d'une œuvre d'art sont les mêmes que celles du beau :

l'intégrité, la proportion, l'éclat et la mesure, ou, ce qui revient au même, une double harmonie, l'une intrinsèque, absolue, l'autre extrinsèque, relative ; l'une propre à l'œuvre en elle-même, l'autre spéciale à l'œuvre mise en regard du sujet qui la contemple.

1° La première condition du beau dans l'art, celle qui répond à l'intégrité essentielle au beau de la nature, c'est la fidélité à *représenter la nature* sous l'aspect particulier que l'artiste y a saisi, en un mot, le *naturel*. Cela veut dire que l'artiste doit s'inspirer de l'observation de la nature, et en rien ne la contredire. Son but, en effet, est de nous la faire comprendre et admirer.

2° L'*ordre*, la *proportion*, l'*unité* : l'œuvre d'art doit porter l'empreinte de l'unité de l'idéal dans lequel l'artiste est parvenu à étreindre l'objet qu'il a contemplé ; il faut que cette unité s'affirme dans la coordination de toutes les parties, eu égard à l'importance de chacune d'elles dans la conception de l'ensemble.

Toutefois, l'unité que requiert l'œuvre d'art n'est pas tant l'unité matérielle, qui se confond avec l'intégrité, que l'unité de *conception*, c'est-à-dire, l'unité dans le point de vue, dans la façon d'interpréter la nature.

Dans la conception de cette unité idéale s'accuse surtout le génie personnel de l'artiste ; il est donc vrai de dire, que l'*originalité* ou la *personnalité* est une condition essentielle de l'art.

3° L'*éclat et la mesure dans l'expression* : L'artiste doit traduire puissamment, en des formes sensibles, l'unité harmonieuse de l'œuvre qu'il a conçue.

Il doit, dit-on, *intéresser*.

C'est que, en effet, à l'unité d'expression d'une œuvre d'art, doit répondre chez celui qui la contemple une *unité d'impression*.

Or, l'expression est toujours *intéressante*, lorsqu'elle fait

*comprendre* vivement la coordination harmonieuse d'une œuvre et son unité (1).

Mais l'*intensité d'expression* a pour *mesure* la capacité du sujet. L'*éclat* est essentiel au beau *intrinsèque*, la *discrétion* est essentielle à sa perfection *relative*.

Du fait que l'expression artistique est relative au sujet auquel elle s'adresse, il suit qu'il est interdit à l'artiste, *sous peine de violer une loi essentielle de l'art*, de choquer la raison de l'observateur ou de le blesser dans sa dignité morale.

Insistons sur cette dernière conséquence. Elle résume la question fort agitée des rapports entre l'art et la morale.

**282. L'art et la morale.** — Indiscutablement, l'*artiste* est soumis à la loi morale. Aucun homme libre n'échappe à

(1) Nous ne résistons pas au plaisir de citer ici la fine analyse de Töpffer sur le rôle de l'expression dans l'art. " L'imitation n'est pas le but de l'art, dit-il, et ce qui est vrai du tout est vrai aussi des parties. Les parties, non pas de l'art, mais d'un simple tableau, sont nombreuses : composition, effet, proportions, harmonie, couleurs, dessin, d'autres encore. Il me suffira, pour ce que je me propose, de raisonner sur la dernière.

» Appelons le dessin, imitation de la forme. Je dis pareillement que l'imitation, ou copie stricte de la forme, n'est pas le but, et ne constitue pas le mérite principal du dessin. Je dis que ce dessin ne devient partie intégrante de l'art qu'en tant qu'il procède en quelque degré de la pensée de l'artiste, et non en tant qu'il est la copie matériellement exacte, mécaniquement fidèle des objets naturels.

„ J'entends tous les professeurs de dessin crier à l'hérésie. Comment donc! dessiner la Vénus de Médicis, ce n'est pas reproduire aussi fidèlement que possible, ce n'est pas *calquer* en quelque sorte les divins contours du chef-d'œuvre ! Non, professeur ; non. Ceci est l'ouvrage de la machine Daguerre, ou votre ouvrage à vous, si vous êtes une machine ; mais ce n'est pas l'ouvrage de l'artiste. Et, avant d'aller plus loin, permettez une seule observation, professeur ; c'est votre expression qui me la suggère. Y a-t-il, dites-moi, un dessin plus juste, plus certainement fidèle, et en même temps plus bête, plus inexpressif, qu'un calque fait à la vitre ? D'où cela vient-il ? Uniquement, professeur, de ce que, l'artiste étant descendu dans ce cas-là au rang de simple machine, cet alliage de pensée qui anime et vivifie son dessin lorsqu'il imite librement, disparaît dans le calque. Ou bien, pourquoi, je vous le demande, ce procédé, qui est plus fidèle que tout autre, ne donnerait-il pas en même temps un dessin plus vivant, plus expressif que tout autre ?

„ Ce fait du calque nous a mis sur la voie ; mais, pour bien comprendre ce

cette responsabilité. Nul ne peut, fût-il artiste, se permettre une action *intrinsèquement* mauvaise.

Nul ne peut, sans raison suffisante, s'exposer ou exposer les autres, au *danger* du mal.

Cependant, la morale n'exige pas que toutes nos actions soient, en elles-mêmes, positivement bonnes ; il suffit que les actions soient, en elles-mêmes, *indifférentes* et qu'une intention subjective honnête les rende formellement bonnes.

Mais ceux qui voudraient que l'art fût indépendant de la morale, soutiennent qu'il n'y a point d'œuvres d'art moralement mauvaises ou dangereuses.

La science fait abstraction de la morale, disent-ils, elle n'y est ni positivement conforme, ni positivement contraire,

qui se passe, il faut, lecteur, que nous nous y engagions un peu, dans cette voie.

„ Les formes, dans la nature, sont toutes en rapport direct avec leur objet ou leur fin ; c'est ce rapport qui en constitue le caractère, et, ce caractère, l'homme le saisit, non pas par l'œil, mais par la pensée au moyen de l'œil. C'est ce que démontrent les mots mêmes par lesquels nous qualifions ces formes, disant des unes qu'elles sont douces, âpres, rudes ; des autres, qu'elles sont nerveuses, énergiques, fières, ignobles. Une fois saisi par la pensée de l'artiste, et senti par lui d'une façon plus ou moins vive, ce caractère passe d'une façon plus ou moins heureuse, mais passe inévitablement dans son imitation, et il s'y révèle par ce charme particulier, auquel nous donnons le nom d'expression. L'expression est donc la mesure, non pas de la forme réelle du modèle, mais du sentiment particulier de l'artiste, dont cette forme est l'occasion. Il n'y a point d'expression dans un calque, et vous voyez pourquoi.

„ Mais il y a plus. Ces formes, dont chacune a son caractère, constituent, par leur assemblage et par la prédominance des unes sur les autres, le caractère général de l'objet, ce que l'on peut appeler son unité. Cette unité, en tant qu'elle ramène à un terme unique des rapports nombreux et complexes, l'homme la saisit non pas par l'œil, mais par la pensée au moyen de l'œil. Ainsi nous disons d'une montagne qu'elle est abrupte, quoiqu'elle ait ses mollesses, ses pentes douces ; et d'une plaine, qu'elle est douce, quoiqu'elle ait ses rudesses. Sentie avec plus ou moins de force par l'artiste, cette unité se marque d'une façon plus ou moins vive, mais inévitablement, aussi dans son dessin de l'ensemble ; et elle s'y révèle de même par l'expression qui, dans ce cas complexe, comme dans le cas simple, est la mesure non pas de la forme réelle de l'objet, mais du sentiment particulier de l'artiste dont cet objet est l'occasion. „ *Réflexions et menus propos*, liv. IV, ch. VIII.

elle y est indifférente. Pourquoi n'en serait-il pas de même de l'art ?

Parce que la science intéresse la raison seule, tandis que l'art s'adresse non seulement à la raison, mais encore aux sens et au cœur. « Pulchrum trahit ad se desiderium », dit admirablement l'auteur de l'opuscule *de Pulchro* cité plus haut.

La science recherche les causes et les lois, elle les exprime en définitions et en formules abstraites.

La chimie, par exemple, n'a directement aucune portée morale, bonne ou mauvaise. Elle prépare indifféremment l'homme des champs à fertiliser le sol qu'il cultive et l'anarchiste à provoquer des catastrophes.

Mais l'art a *pour objectif* de procurer à l'âme un *sentiment de complaisance* dans la contemplation de l'objet qui lui est représenté. *Il exprime pour faire jouir.*

En présence de la nature qu'il observe, l'artiste éprouve une *émotion ; il la cherche et cherche à la faire partager* à ceux qui contempleront son œuvre.

Or, il y a des émotions sensuelles ou charnelles que la morale réprouve : coupable est celui qui se les procure, coupable celui qui les éveille chez autrui.

L'œuvre qui provoque directement ces émotions mauvaises est donc mauvaise ; l'œuvre qui en est la cause occa-

(1) M. P. Bourget, dans la préface du *Disciple*, souligne avec un rare bonheur d'expression la responsabilité morale de l'homme de lettres. S'adressant au jeune homme, il lui dit :

" C'est à toi que je veux dédier ce livre, jeune homme de mon pays, à toi que je connais si bien quoique je ne sache de toi ni ta ville natale, ni ton nom, ni tes parents, ni ta fortune, ni tes ambitions, — rien sinon que tu as plus de dix-huit ans et moins de vingt-cinq, et que tu vas cherchant dans nos volumes, à nous tes aînés, des réponses aux questions qui te tourmentent. Et des réponses ainsi rencontrées dans ces volumes, dépend un peu ta vie morale, un peu de ton âme; et ta vie morale c'est la vie morale de la France même, — ton âme, c'est son âme. Dans vingt ans d'ici, toi et tes frères vous aurez en main la fortune de cette vieille patrie, notre mère commune. Vous serez cette patrie elle-même. Qu'auras-tu recueilli, qu'aurez-vous recueilli dans mes ouvrages ? Pensant à cela, il n'est pas d'honnête homme de lettres, si chétif soit-il, qui ne doive trembler de responsabilité... „

sionnelle ordinaire, est dangereuse et, à ce titre, condamnée aussi par la loi morale.

En résumé, toute œuvre d'art est, *de sa nature*, une sollicitation adressée à la volonté.

Or, de deux choses l'une : ou la sollicitation est dans le sens de la fin de la nature humaine, et alors, elle est moralement bonne ; ou elle est opposée à cette fin, et alors, elle est moralement mauvaise.

Dans les deux cas, l'art est, de sa nature, en relation nécessaire avec l'ordre moral.

Que penser, dès lors, de la théorie de « l'art pour l'art » ?

Prise au pied de la lettre, cette formule n'a pas de sens. L'art est un moyen. Dire qu'un moyen a sa raison d'être en soi, qu'il n'est pas destiné au but par rapport auquel il est moyen, c'est ne pas s'entendre soi-même.

Aussi n'est-ce pas là le sens de la formule, d'ailleurs peu heureuse, de « l'art pour l'art ».

La formule peut vouloir dire que l'art n'a pas de fin *extrinsèque* à poursuivre ; qu'au lieu de servir à des buts utilitaires ou professionnels, comme un vulgaire métier, il doit être désintéressé.

Ainsi entendue, la formule est correcte, élevée ; elle exprime en termes concis la noble mission de l'art.

Sa fin *intrinsèque*, en effet, est le beau, la conception et l'expression du beau.

Mais lorsqu'on veut lui faire dire que l'artiste peut s'affranchir des lois de la morale et peindre indifféremment la vertu et le vice, on est dans l'erreur.

Les diverses facultés de l'âme humaine doivent se développer suivant un ordre hiérarchique : Une peinture, une œuvre musicale, une composition littéraire qui flattent les sens au détriment des facultés supérieures, troublent l'âme honnête et sont la cause, sinon inévitable, au moins ordinaire d'un désordre moral ; elles sont donc elles-mêmes condamnées par la morale.

Il ne peut suffire à l'artiste de développer indéfiniment dans l'âme la *quantité* de plaisir, s'il n'en apprécie en même temps la *qualité*.

Lorsque Taine écrivait son *Histoire de la Littérature anglaise*, il croyait aussi pouvoir prendre, à l'égard des œuvres de la littérature et de l'art, l'attitude impersonnelle, qui est celle du zoologiste en face de l'animal, ou du botaniste à l'égard de la plante. Mais bientôt, observe M. Brunetière, « la nécessité lui apparut de classer, de juger les œuvres, d'établir pour les juger, des *échelles de valeurs*, ce qu'on appelle plus pédantesquement un criterium esthétique ; et ce criterium où le trouva-t-il ; quel est le signe auquel il déclara, que, dans le musée des chefs-d'œuvre, se reconnaissent les plus élevés? C'est à ce qu'il appela : *le degré de bienfaisance du caractère* ».

« Toutes choses égales d'ailleurs, écrit-il, l'œuvre qui exprime un caractère bienfaisant est supérieure à l'œuvre qui exprime un caractère malfaisant. Deux œuvres étant données, si toutes deux mettent en scène, avec le même talent d'exécution, des forces naturelles de même grandeur, celle qui représente un héros vaut mieux que celle qui nous représente un pleutre, et, dans cette galerie des œuvres d'art viables qui forment le musée définitif de la pensée humaine, vous allez voir s'établir, d'après ce nouveau principe, un nouvel ordre de rangs.

Au plus bas degré sont les types que préfèrent la littérature réaliste et le théâtre comique, je veux dire les personnages bornés, plats, sots, égoïstes, faibles et communs... Mais le spectacle de ces âmes rapetissées et boiteuses finit par laisser dans le lecteur un vague sentiment de fatigue, de dégoût, même d'irritation et d'amertume... Nous demandons qu'on nous montre des créatures d'un caractère plus haut.

A cet endroit de l'échelle se place une famille de types puissants, mais incomplets, et en général dépourvus d'équilibre... L'impression qu'on en garde est pénible, on a vu trop de misères et trop de crimes ; les passions développées et entrechoquées à outrance ont étalé trop de ravages...

Montons encore un degré et nous arrivons aux personnages

accomplis, *aux héros véritables*. On en trouve plusieurs dans la littérature philosophique et dramatique dont je viens de parler. Shakespeare et ses contemporains ont multiplié les images parfaites de l'innocence, de la vertu, de la bonté, de la délicatesse féminines... „ (1)

S'ensuit-il que l'artiste *doive* avoir pour but de favoriser *positivement* la morale et la religion ?

Non. Une émotion esthétique peut être indifférente, et il n'est pas interdit à l'artiste de la provoquer. Une intention *subjective* honnête, convertit la volition d'une chose indifférente en une action moralement bonne. Or, par le fait seul qu'il poursuit directement le beau, l'artiste a une intention droite, car il sert incontestablement la cause du vrai et du bien, en contribuant à faire prévaloir les jouissances esthétiques sur les satisfactions grossières de l'animalité (2). Donc l'art *ne commande pas* la recherche expresse d'un but positivement moral ou religieux.

(1) Taine, cité par F. Brunetière, *l'Art et la Morale*, pp. 23-27.

(2) Il y aurait donc de l'exagération à soutenir avec M. Brunetière, que " l'immoralité est comme inhérente au principe même de l'art „ (*Ouv. cit.* p. 64).

Le célèbre académicien donne de sa thèse trois raisons :

Première raison : " Toute forme d'art est obligée, pour atteindre l'esprit, de recourir à l'intermédiaire, non seulement des sens, notez-le bien, mais du plaisir des sens. „ — Or, le plaisir des sens n'est pas, de sa nature, immoral. Intrinsèquement, il est bon, mais la volonté éclairée par la raison doit le contenir dans de justes limites. Aussi M. Brunetière a-t-il mille fois raison de fustiger le " dilettantisme „, cette forme du scepticisme moral en matière d'art, ce qu'un critique italien, parlant de la décadence de l'art italien, a justement appelé " l'indifférence au contenu „.

Seconde raison : L'art est une imitation et, par conséquent, une apologie de la nature. Or, " la nature n'est pas bonne ; et à peine ai-je besoin d'appuyer sur ce point, ajoute l'orateur, depuis que les Schopenhauer, les Darwin, les Vigny l'ont si solidement établi... „ — A cette considération nous répondons que les Schopenhauer et les Vigny ont interprété de travers le rôle du mal dans la nature. Le pessimisme est une erreur. (Voir plus haut, p. 509 et suiv. et plus bas *Article second : L'ordre universel de la nature*).

Troisième raison : " L'art est un ferment d'égoïsme orgueilleux. Si l'originalité de l'artiste est d'éprouver, à l'occasion des mêmes choses,

Mais s'il ne la commande pas, encore moins l'exclut-il.

Aussi bien, les faits ne parlent-ils pas plus haut que toutes les discussions ?

Les pieuses fresques de Fra Angelico, la Cène de Léonard de Vinci, les Vierges de Murillo ; la poésie de nos livres sacrés et des hymnes liturgiques ; la majesté de nos cathédrales, la noblesse du chant grégorien, ne sont-ce pas autant d'éternels chefs-d'œuvre enfantés par l'inspiration religieuse ?

Le domaine de l'art est aussi vaste que celui du beau. Or, le beau c'est la manifestation de l'ordre ; peu importe le domaine, profane ou religieux, où il est réalisé, l'ordre est beau et son expression est digne de tenter le génie de l'artiste.

Plus, dans une œuvre, il y a d'ordre, physique ou moral, à la portée du sujet qui doit l'apprécier, plus elle est belle et capable, par conséquent, de produire sur la nature raisonnable de l'homme l'impression du beau.

d'autres sensations que les autres hommes, il semble qu'une de ses préoccupations doive être de ne pas les laisser en quelque sorte se " banaliser " ; et, conséquemment, il semble que ce soit un droit qu'on ne lui puisse disputer." L'humanité se partage alors en deux sortes d'hommes : les " Artistes „, qui font de l'art ; et les " Philistins „, les " Bourgeois „, les " Épiciers „ qui n'en font pas, ou qui ne l'entendent pas comme les " Artistes „, ou qui n'aiment pas le même art qu'eux. „ — Toute supériorité flatte la vanité ou l'orgueil et présente, pour ce motif, un danger, mais intrinsèquement elle n'est pas un mal. S'il faut condamner la pratique de l'art à cause des abus auxquels elle peut donner lieu, pourquoi ne pas condamner aussi la science, la politique, voire même l'union conjugale ou l'apostolat religieux ?

## ARTICLE SECOND

*L'effet médiat des causes ou l'ordre universel de la nature*

—

### § 1

### LA FINALITÉ RELATIVE DANS L'UNIVERS

**283. État de la question. La finalité relative dans l'univers.** — Au moment où nous avons commencé l'étude de la cause finale, nous avons mis en présence les deux théories contradictoires qui se disputent aujourd'hui l'explication générale de la nature, le mécanisme de Démocrite et la théorie de la finalité immanente d'Aristote.

Le mécanisme, qui revient au fond à la théorie creuse du hasard, est impuissant à expliquer les œuvres de la nature ; l'ordre nous a fait conclure à l'existence de principes internes de finalité dans les êtres.

Chaque être a son activité propre et est déterminé à l'exercer par une impulsion qui l'incline à réaliser sa fin naturelle.

Cette inclinaison naturelle des êtres explique, en même temps que leur action distinctive, la loi uniforme et constante de leur action, l'ordre harmonieux et stable dont toute œuvre de la nature nous offre en elle-même le spectacle.

Mais les êtres de ce monde ne sont pas isolés les uns des autres, ils sont reliés entre eux par des relations d'utilité ; cette finalité *relative*, envisagée dans l'*ensemble* de la nature, engendre l'ordre relatif et la beauté de l'univers, ce que les Grecs ont appelé le cosmos.

La finalité interne est la base de la finalité externe ; l'ordre intrinsèque, inhérent aux types particuliers de la nature, est le fondement de l'ordre relatif, extrinsèque, qu'ils manifestent dans leur *ensemble* (236).

Aristote a soigneusement distingué ce double point de vue dans l'étude de la finalité et de l'ordre.

Arrivé au onzième livre de sa Métaphysique, voici comment il s'exprime : « Il s'agit, dit-il, de rechercher aussi comment la nature de l'univers atteint le bien et le meilleur. Le bien de l'univers est-il quelque chose à part, subsistant en soi et pour soi ? Ou a-t-il avec le monde un ordre nécessaire ? Ou encore en est-il de l'univers comme d'une armée où ces deux modes se trouvent réalisés à la fois.

Le bien d'une armée réside, en effet, dans le bon ordre sans doute ; mais son bien, c'est aussi le général, c'est même plus le général que l'ordre intrinsèque, car ce n'est pas l'ordre qui fait le général, mais c'est le général qui fait régner l'ordre dans l'armée.

» Il en est ainsi de l'univers.

» Tous les êtres de l'univers sont soumis à un certain ordre, bien que celui-ci ne soit pas le même pour tous, pour les poissons, par exemple, pour les oiseaux, pour les plantes. Et les êtres n'y sont pas disposés de telle façon qu'ils n'aient pas entre eux des relations réciproques ; le contraire est vrai : tous sont coordonnés entre eux car tous sont subordonnés à un même but... Pour chacun des êtres, ce principe est leur nature ; il faut qu'elle donne à chacune ses propriétés distinctives : ce qui se combine avec la contribution de tous au bien commun » (1).

(1) ARISTOTE, *Met.*, XI, 10. Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό, ἢ τὴν τάξιν ; ἢ ἀμφοτέρως ὥσπερ στράτευμα. Καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος. Οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν, ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν. Πάντα δὲ συντέτακταί πως, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτά, καὶ πτηνὰ καὶ φυτά. Καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θατέρῳ πρὸς θάτερον μηθέν, ἀλλ' ἐστί τι · πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται..... Τοιαύτη γὰρ ἑκάστου ἀρχὴ αὐτῶν ἡ φύσις ἐστίν. Λέγω δ' οἷον εἴς γε τὸ διακρίθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἐλθεῖν, καὶ ἀλλὰ οὕτως ἐστὶν ὧν κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον.

En d'autres mots, chaque être de la nature est ordonné pour son compte : ordre *intrinsèque*, propre à tout être créé.

Les êtres ont entre eux des relations réciproques, d'où résulte un ordre *relatif, extrinsèque :* ordre relatif universel, comparable au bon ordre d'une armée.

Enfin, l'ordre universel a une destination plus haute, il est tout entier subordonné à une fin *transcendante*.

Il y a donc à l'univers, envisagé *comme un tout*, une double fin, l'une que l'on peut appeler *immanente*, par rapport à l'universalité des êtres, l'autre *transcendante*.

La première est l'*ordre* même de l'univers.

La seconde, c'est *Dieu*.

## § 2

### LA FIN RELATIVE IMMANENTE DE L'UNIVERS

**284. La fin relative immanente de l'univers.** — L'univers, envisagé comme un *tout*, a donc aussi sa finalité ; ses parties se trouvent admirablement coordonnées et réalisent, par leurs mutuelles relations, le bon ordre et le bien de l'ensemble. (1)

Effectivement, l'universalité des lois de la gravitation, de la conservation de la masse, de l'équivalence des différentes formes de l'énergie et de la conservation de l'énergie totale, l'enchaînement et la subordination des règnes, le minéral servant aux êtres organisés, le végétal à l'animal, et, dans chacun de ces règnes, les espèces, de la plus infime

(1) Paul Janet, dans son beau livre *Les causes finales ;* plus récemment, MM. Ch. Richet et Sully Prudhomme, dans la correspondance qu'ils ont échangée sur *le problème des causes finales* (Paris, Alcan, 1902), n'ont guère considéré que la finalité *relative*. Aristote et, après lui, saint Thomas d'Aquin ont mieux vu où réside le problème fondamental : La finalité *relative* repose sur la finalité *intrinsèque*.

à la plus élevée, se soutenant les unes les autres et se rangeant toutes aux exigences de l'ensemble : ne sont-ce pas autant de témoignages de la coordination et de la subordination qui forment l'ordre universel ?

C'est cette hiérarchie splendide des œuvres de la nature qui fait le *cosmos*, le *monde*, ce spectacle ravissant dont Aristote a si bien dit : « Pour quiconque considère les phénomènes de la nature, il est impossible d'y voir une suite d'épisodes sans lien, comme serait une méchante tragédie » (1).

Mais l'ordre universel a lui-même une fin, un bien *un*, en vue duquel tout a été ordonné, « πρὸς ἓν ἅπαντα συντέτακται » (2) le Bien suprême : « Universum habet bonum ordinis et bonum separatum » (3).

Quel est ce bien *un* pour lequel tout a été disposé ?

## § 3

### LA FIN RELATIVE TRANSCENDANTE DE L'UNIVERS

**285. La fin relative transcendante de l'univers.** — L'ordre de l'univers n'est pas un dernier but, il a le caractère de moyen au service d'un Être suprême qui est à lui-même sa fin.

Chaque être de la nature a sa fin propre intrinsèque.

Tous contribuent, en poursuivant leur fin respective, au bien des autres et de l'ensemble.

(1) Arist. *Met.* XIII, 3.

(2) Arist. *Met.* XI, 10. Dieu meut-il seulement le monde comme fin dernière, ou bien est-il sa cause efficiente, son créateur ? A ce sujet, des controverses ardentes ont été soulevées par Zeller (*Philosophie der Griechen*, II, 2) et Brentano (*Die Psychologie des Aristoteles*, 1867, Appendice). On en trouvera un exposé succinct et judicieux chez le Dr Kaufmann, *Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles*, II, 4. Nous aurons à reparler de ce débat en *Théodicée*.

(3) S. Thomas, *in Met.* XII, lect. 12.

Mais d'où vient cette convergence des fins particulières dans la réalisation de l'ordre universel, sinon d'un principe supérieur d'unité qui détermine cette convergence ? D'où part cet attrait universel des êtres, sinon d'un Être un, éternel, premier (1), qui meut sans être mû ? Sa motion c'est l'amour ; l'amour qu'il éveille est le moteur universel (2).

Ce mot profond d'Aristote est le dernier du *Paradis* du Dante :

" L'amor che muove il Sole e l'altre stelle. „

Aussi bien, chaque élément de l'ordre universel est l'œuvre d'une volonté intelligente ; inintelligent lui-même, il ne peut être qu'un effet d'une sagesse supérieure.

Les parties de l'univers forment un tout ordonné.

Pour faire des parties un même tout, il a fallu qu'une même intelligence conçût le tout, disposât les parties en harmonie avec le tout et calculât les rapports de subordination des moyens à cette fin.

La réalisation de ce plan de la cause première, tel est le but suprême, transcendant de l'univers.

« Totus ordo universi est propter primum moventem, ut scilicet explicetur in universo ordinato id quod est in intellectu et voluntate primi moventis. Et sic oportet quod a primo movente sit tota ordinatio universi » (3).

« Tout l'ordre de l'univers est pour le premier moteur ; cet ordre a pour but de développer dans l'univers ordonné le plan conçu et voulu par le premier moteur. En conséquence, le premier moteur est le principe de toute l'ordonnance de l'univers. »

(1) Ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ'αὑτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινοῦν δὲ τὴν πρώτην ἀΐδιον καὶ μίαν κίνησιν. *Met.* XI, 8.

(2) Κινεῖ δὲ (οὗ ἕνεκα) ὡς ἐρώμενον, κινούμενον δὲ τἆλλα κινεῖ. *Met.* XI, 7.

(3) S. Thomas, *in Met.* XII, lect. 12.

La doctrine de ce dernier article se trouve admirablement condensée en ces stances du Dante (1) :

..... — « Un ordre mutuel
Joint tout dans l'univers ; et cet ordre immortel
Est la forme qui rend le monde à Dieu semblable.

» En lui se laissent voir à l'être raisonnable
Les vestiges de l'Être infini, centre, roi,
Fin où tout va selon l'universelle loi.

» Dans l'ordre que je dis tout être a sa tendance,
Diverse pour chacun selon que son essence
L'approche plus ou moins du principe premier.

» Chacun a donc son port et chacun son sentier
Sur le vaste océan de l'être ; et la nature
Vers le but par l'instinct guide la créature.

» Par cet instinct le feu vers la lune est porté ;
Par lui de tout vivant le cœur est agité,
Par lui tu vois la terre unie et ramassée.

» Ce n'est pas seulement aux êtres sans pensée
Que vise l'arc divin ; il atteint encore plus
Ceux qui d'intelligence et d'amour sont pourvus.

» Ce Dieu, qui règle tout, à la sphère première
A donné le repos joyeux dans la lumière,
Tandis qu'impétueux tourne le second ciel.

(1) DANTE, la *Divine Comédie*, le Paradis, ch. I. Traduction et édition par AMÉDÉE DE MARGERIE. Paris, 1900.

554018



« Vers elle, où nous appelle un décret éternel
Nous sommes décochés par cet arc infaillible
Dont la direction a notre bien pour cible. »

..... Le cose tutte quante
Hann' ordine tra loro ; e questo è forma
Che l'universo a Dio fa simigliante.

Qui veggion l'alte creature l'orma
Dell' eterno Valore, il quale è fine,
Al quale è fatta la toccata norma.

Nell' ordine ch' io dico sono accline
Tutte nature per diverse sorti,
Più al Principio loro e men vicine ;

Onde si muovono a diversi porti
Per lo gran mar dell' essere, e ciascuna
Con instinto a lei dato che la porti.

Questi ne porta il fuoco inver la Luna :
Questi ne' cuor mortali è permotore ;
Questi la terra in sè stringe ed aduna.

Nè pur le creature, che son fuore
D'intelligenza, quest' arco saetta,
Ma quelle ch' hanno intelletto ed amore.

La Providenza, che cotanto assetta,
Del suo lume fa il ciel sempre quieto,
Nel qual si volge quel ch' ha maggior fretta :

Ed ora lì, com' a sito decreto,
Cen porta la virtù di quella corda,
Che ciò che scocca drizza in segno lieto.

BD 312 .M5 v.2 IMS

MERCIER.
ONTOLOGIE